

**ACTA  
ACADEMIAE AGRIENSIS**

NOVA SERIES TOM. XLI.

## SECTIO PHILOSOPHICA



REDIGIT

JÁNOS LOBOCZKY



EGER, 2014

**AZ ESZTERHÁZY KÁROLY  
FŐISKOLA  
TUDOMÁNYOS KÖZLEMÉNYEI**

ÚJ SOROZAT XLI. KÖTET

**TANULMÁNYOK  
A FILOZÓFIATUDOMÁNYOK  
KÖRÉBŐL**

SZERKESZTI  
LOBOCZKY JÁNOS

EGER, 2014

**ACTA  
ACADEMIAE AGRIENSIS**

NOVA SERIES TOM. XLI.

**SECTIO PHILOSOPHICA**

**TEÓRIA ÉS PRAXIS**

**Az önformálás filozófiai-etikai dimenziói**

Az Egerben, 2013. november 14-15-én megrendezett  
tudományos konferencia előadásai

REDIGIT  
JÁNOS LOBOCZKY

EGER, 2014

*Lektorálta:*

Dr. Weiss János  
egyetemi tanár, az MTA Doktora

ISSN 1789-8064

A kiadásért felelős  
az Eszterházy Károly Főiskola rektora  
Megjelent az EKF Líceum Kiadó gondozásában  
Igazgató: Czeglédi László  
Felelős szerkesztő: Zimányi Árpád  
Műszaki szerkesztő: Nagy Sándorné

Megjelent: 2014-ben  
Készült: az Eszterházy Károly Főiskola nyomdájában, Egerben  
Felelős vezető: Kérészy László



## Előszó

*Teória és praxis – az önformálás filozófiai-etikai dimenziói* volt annak a konferenciának a címe, amelyet az Eszterházy Károly Főiskola Filozófia Tanszéke rendezett Egerben 2013. november 14–15-én. Kötetünk – kettő (Rózsa Erzsébet és Thiel Katalin írásai) kivételével – e sokrétű, sokfelé elágazó tanácskozás előadásából készült tanulmányokat tartalmazza.

Teória és praxis, elmélet és gyakorlat viszonya a filozófiában mondhatni születése óta jelenlévő kérdés. A görög antikvitásban (lásd Szókratész-Platón-Arisztotelész) éppúgy fontos témája a gondolkodóknak, mint a patrisztikában, a magyar filozófiai hagyományban és természetesen a 20-21. századi bölcséletben. A kérdés aktualitását az is jelzi, hogy meglehetősen élénk viták folynak arról, hogy tanítható-e, és ha igen, hogyan a filozófia, különös tekintettel az etikára. Lehetséges-e a tizen-, huszoneves éves korosztályok számára „hasznosítható” ismereteket, még inkább gondolkodási formákat, megközelítéseket közvetíteni a különböző filozófiai elméletek alapján? Az önformálás, illetve személyiségformálás mindenesetre olyan fogalomnak bizonyult, amely köré a legkülönbözőbb perspektívából közelítő szerző kapcsolódni tudott.

*Vajda Mihály* elsősorban azt az összefüggést villantja fel, hogy bizonyos modern gondolkodók (pl. Hadot és Foucault) az antik, főleg az epikureus és a sztoikus hagyományhoz visszanyúlva „megkíséreltek rátalálni a filozófiára mint praxisra, megpróbálták a filozófiát – részben legalábbis – olyan tevékenységgé formálni, amely *élni segít azoknak, akik egyre elveszettebbnek érzik magukat a világban*, amelynek egyetlen értéke a gazdasági növekedés” (11. o.). *Egyed Péter* írása szintén szorosan kapcsolódik a görög filozófiához, főleg Platónhoz, s ebből kiindulva vizsgálja az önformálás és önismeret összefüggéseit. A szerző árnyaltan mutat rá arra is, hogy Arisztotelész és Platón felfogása ebben a tekintetben mennyire eltér egymástól, s egyáltalán az antik elképzelés és a modern (itt Jung és Deleuze szerepel) között milyen lényegi eltérés mutatkozik.

A kötet következő hat tanulmánya különböző korok gondolkodóinak, illetve festőinek írásaira és műveire reflektál. *Somos Róbert* egy, a patrisztika korából származó keresztény szöveget elemez az etikai tanítás, a lelkipraktika (önformálás), a természetfilozófia és a teológia szempontjából. *Gyenge Zoltán* az ember kettős természetéből (értelem és érzelem) kiindulva vizsgálja a földi és az égi Ámor ábrázolását néhány festményen a 15-től a 19. századig (pl. Botticelli, Cosimo, Caravaggio, Tintoretto, Parmigianino, Felicien Rops). Az ismert és kevésbé ismert képek értő analízise teória és érzelem/szenvedély viszonyának újszerű megfogalmazásával zárul: „A teória nem elhull az érzelem oltárán, hanem igazi »értelmet« kap.” (50. o.) *Rózsa Erzsébet* Hegelnek a személyes és a

szociális identitásról szóló álláspontját rekonstruálja elsősorban a Jogfilozófia alapján. A szerző e ritkábban elemzett hegeli gondolatok ma is aktualitással bíró összetevőire helyezte a hangsúlyt, például a magánszféra és a hivatás, a nemi és a szociális szerepek közötti kollíziókra, részletesen kitérve a család és az „egyének különösségre való joga” közötti lehetséges konfliktusok hegeli vizsgálatára. *Schwendtner Tibor* tanulmánya azt a kérdést járja körbe, hogy Heideggernél milyen összefüggés tárható fel az önazonosság és a praxis között. A szerző hangsúlyozza, hogy Heidegger a teoretikus-praktikus szembeállítást csak fenntartásokkal fogadja el, s a fő kérdése, hogy a praxis alanya (Heideggernél a „Selbst” – önazonosság, önmaga) milyen szerepet játszik magának a praxisnak a filozófiai értelmezésében. Schwendtner négy rövid következtetése közül itt csak az utolsóra utalok. A „Selbst” fogalma Heideggernél formális marad. Mindenkinél a saját önmegértésének a konkrét végrehajtása konstituálja azt, hogy ki cselekszik. „A filozófia csak ráutalhat bennünket a feladatra, de nem végezheti el helyettünk.” (82. o.) *Loboczky János* teória és praxis elválaszthatatlanságának gadameri értelmezésére reflektál. Gadamer szerint „az emberi lét maga teória és praxis egysége, amely mindenkinek lehetőség és feladat” (92. o.). Az ember legmélyebb értelemben azáltal „teoretikus lény”, hogy a társadalmi gyakorlatban való részvétel és a „tisztá tudás” iránti odafordulás egyaránt jellemzi. *Kicsák Lóránt* az önformálás filozófiai hagyományának aktualitását egy manapság ritkán idézett szerző (Paul Rabbow) munkájának értelmezésével mutatja be. Kicsák nem egyszerűen ismerteti Rabbow *Seelenführung* című művét, hanem arra mutat rá, mennyiben tekinthető ez a könyv P. Hadot és M. Foucault közös forrásának. Mindhárom filozófusnál a hellenisztikus hagyomány a kiindulópont, Rabbownál a filozófiai és a vallási spiritualitás gyakorlatai közötti „egyenestől levezetést” hangsúlyozó értelmezésről, Hadot-nál „a filozófia mint életmód” koncepciójáról, Foucault-nál „a létezés esztétikájának” elképzeléséről és programjáról van szó.

Sárkány Péter az önformálás időszerű fogalmát járja körbe a kortárs filozófia életbölcseleti-életművészeti törekvéseinek tükrében. A szerző a téma interdiszciplináris dimenzióit éppúgy áttekinti, mint az antik filozófiai gyakorlatokhoz való visszatérést, az esztétikai-életművészeti vonatkozásokat, a filozófiai indíttatású pszichoterápiás iskolákat, vagy éppen a filozófiai tanácsadásnak nevezett irányzatot. Sárkány arra is kitér, hogy miként lehet modellezni, kritikailag vizsgálni az életbölcseleti filozófiákat, valamint milyen kutatási irányokat lehet felvázolni a témával kapcsolatban. Nemes László az előbb már említett filozófiai tanácsadásról ír részletesen, amely egy újonnan alakuló filozófiai kultúra fontos eleme lehet. A szerző ennek a néhány évtizede létező filozófiai praxisnak az etikai vonatkozásaira hívja fel a figyelmet, kiemelve a filozófiai beszélgetés mással, például a pszichológiával fel nem cserélhető sajátosságait, szerepét. Nemes röviden bemutatja a filozófiai tanácsadás két jelentős képviselőjének felfogását (R. M. Zaner, O. Brenifer), emellett kitér a filozófia fundamentális etikája és a nemi szerepek közöt-

ti összefüggésekre is. Garaczi Imre az önformálás filozófiai-etikai értelmezését mint civilizációs analízist fogja fel, amelynek lényege, hogy „az egyén és a mögötte álló közösség kapcsolata, mint civilizációs háttér igen fontos szempont lehet az önformáló dialógus vonatkozásában” (148. o.).

A kötet négy tanulmánya a magyar filozófia történetének néhány jeles személyiségéhez kapcsolódik. *Mester Béla* a sztoikusoktól származó oikeiószisz (’ön-elsajátítás’) fogalmának viszonyát vizsgálja a Böhm Károlynál megjelenő öntét, önmegélés, önfenntartás kifejezésekhez. A szerző azt hangsúlyozza, hogy Böhm értékelméleti fordulatában az eddig feltételezetttnél több szerepe volt a sztoikus hagyománynak, tehát nem csupán a korabeli életfilozófiai, vitalista elgondolások hatottak rá jelentős mértékben. *Gurka Dezső* Kölcseynek a ritkábban elemzett, filozófiai vonatkozásokban gazdag írásait vizsgálja elsősorban abból a szempontból, hogy milyen szerepet játszanak munkáiban bizonyos kanti és fichtei gondolatok. A tanulmány egyik fontos következtetése, hogy Kölcsey egész önformálási programjában döntő jelentősége volt a fichtei cselekvés-fogalom hatásának. Nem véletlen, hogy a költő és közéleti ember az országgyűlésről való kényszerű visszavonulása után egy Szemere Pálnak írott levelében Fichte – hivatkozásokkal alátámasztva fejtette ki saját életfilozófiáját. *Veres Ildikó*, a szerző kifejezésével élve, Hamvas Béla „szakrális metafizikáját” járja körbe a „hiányok hiánya és a hazugság” szemszögéből. Az önformálás szemszögéből a szerző Hamvas felfogásának lényegét a következőképpen foglalja össze: „az egészben adott létlehetőségben eredendően magamban hordozom az őrend képét, s az üdvtervem megvalósításában, a realizálásban azzá leszek, amit az imaginációmba helyezek, amit a lehetőségeimből megvalósítani készülök” (193. o.). *Thiel Katalin* szintén Hamvas Béla életművében vizsgálja teória és praxis összefüggéseit. A szerző szemléletesen mutatja be, hogy Hamvasnál a teoretikus megfontolásokon túl milyen nagy súllyal szerepelnek az életvezetésre vonatkozó gyakorlati útmutatások is, erre utal a realizálás kifejezés sokrétű jelentéstartalma. A tanulmány a *Mágia szutra* című Hamvas-esszé értelmezését állítja a középpontba, amely „a hagyományban foglalt tanítás életrendi alkalmazását” bontja ki 100 pontban. Ezek lényegét úgy összegzi, hogy Hamvas szerint a realizálás legfontosabb feladata az „életformáló belső szabadság tudatosítása, elfogadása és tevékeny alkalmazása” (202. o.).

Két tanulmány alapvetően politikai-filozófiai témán keresztül kapcsolódik a kötet hívó-szavaihoz. *Bujalos István* a demokrácia elméletét és gyakorlatát vizsgálja Karl Popper lehetséges aktualitása kapcsán. A szerző azt hangsúlyozza, hogy Popper felfogásában a humanizmus és az ésszerűség egymástól elválaszthatatlanok, s a demokratikus, nyitott társadalom éppen ezt a két értéket testesíti meg. Popper érvelése ma is meggyőzőnek látszik, s ezért tanulságos napjainkban is. *Antal Éva* a kortárs angol filozófia konzervatív „fenegyerekének”, Roger Scrutonnak egy 2010-ben megjelent, A pesszimizmus haszna és a hamis remény című munkájához fűzött reflexióit állítja nem kis iróniával a középpontba.

Scruton munkájában olyan téveszméket mutat be, amelynek alapját szerinte az „aggálytalan és gátlástalan” optimizmus jelenti. A szerző szerint Scruton „optimistán pesszimista kézikönyve a téveszmék felismeréséről és az azoktól való lehetséges megszabadulásról tanulságos olvasmány, még ha nem is úgy, ahogy a szerző gondolja” (218. o.).

*Széplaky Gerda* írása, pontosabban „előadása” egy, a filozófia/filozófusok által alig érintett területet, a telepátiát járja körbe. A szerző ironikus-önironikus írása Freud, Husserl, Lévinas és főképp Merleau-Ponty bizonyos munkáira utalva közelít a kérdéshez, kiemelve, hogy az utóbbinak A látható és a láthatatlan című könyvében többször is szerepel a fogalom. Széplaky végül is úgy fogalmazza meg a telepátia lényegét, hogy az azt „az érzékelési-észlelési modellt jeleníti meg előttünk, amely szemben áll a reflexív filozófia megismerés-modelljével, helyette az egymásba ékelődés tapasztalatát kínálja” (235. o.).

*Valastyán Tamás* a nemrég tragikus körülmények között elhunyt költő, Borbély Szilárd verseiben vizsgálja a „test mint a köztes világ fenoménjét”, annak különböző lírai megjelenési formáit. A szerző többek között azt emeli ki, hogy Borbély költészetének egyik alapvető motívuma a „testté lett vers”, amely „orpheuszi természettel bír”. Ennek értelmét Valastyán úgy láttatja, hogy „a testté lett vers, a verstest, a sajátos kiterjedéssel, hangterjedelemmel, a tereket bejáró vándorlás horderejét képező materialitással bíró entitás, a szétszaggatottságában is teremtésre képes eleven erő születik itt meg” (237. o.).

Loboczký János



## Önformálás versus világalakítás

A személyiség karakterét valószínűleg a világnak veleszületett adottságaira való hatásai határozzák meg. Hogy a személyiség a felnőtt korban egyáltalában változik-e, s ha igen, képes-e önmagát alakítani, számomra tulajdonképpen ez a kérdés. S azt válaszolom rá, hogy természetesen, változhat; többnyire azonban mégsem változik, s ahhoz, hogy megváltozzék, valami rendkívülinek kell történnie. Ez az, amit Tengelyi, mutatis mutandis, sorseseménynek nevez. Valami történik, ami arra *kényszerít*, hogy szembenézzek önmagammal, s netán meg is változtassam az életem. Az esetleges változás tehát többnyire külső hatás eredményeként következik be. Arra reagálva alakítom, alakítom át önmagammat. „... hirtelen úgy érezzük, mintha a szobor nem létező fejének szemhéjai felpattannának, egyenesen ránk néznének, és felszólítanának: változtasd meg életed!” – írja Gerathor Rilke az „Archaikus Apolló torzó” című verséről írott blogjában.<sup>1</sup>

Számtalan okos ember, gondolkodó (így Karl Marx) hitte és hiszi, hogy csak a körülményeket kell megváltoztatni, s azáltal majd az emberek is megváltoznak: alkalmazkodnak ugyanis az új körülményekhez. Hogy az emberek többsége *alkalmazkodik*, ebben persze igazuk volt-van. Csakhogy a máshoz alkalmazkodástól maguk nem lesznek mások, *nem változnak meg*: az emberek túlnyomó többségének nagyon is szilárd karaktere ugyanis egy nagyon határozott, erre a többségre mindig és minden körülmények között jellemző vonással rendelkezik, nevezetesen az alkalmazkodóképességgel.

*Ha valamit könnyű megcsinálni,  
nehéz nem megcsinálni. Ha a  
döntésünk súlyozás, akkor  
súlytalanok vagyunk. Az akarat  
tehát nehéz. Nehéz mást  
akarni, mint a többiek.*<sup>2</sup>

Mást akarni, mint a többiek, hát ez bizony nehéz, legalábbis így tűnik, mert hogy a többségnek nem akaródzik mást akarni. Nehéz nem azt tenni, nem úgy tenni, mint a többiek, mint ahogy akárki tenne a helyünkben. A heideggeri das

---

<sup>1</sup> [http://tarkonloves.blog.hu/2009/12/31/reiner\\_maria\\_rilke\\_archaikus\\_apollo\\_torzo](http://tarkonloves.blog.hu/2009/12/31/reiner_maria_rilke_archaikus_apollo_torzo)

<sup>2</sup> Vörös István, *Könnyű*

Man így viselkedik, s Heideggernek, úgy tűnik, igaza van, hiszen valamennyire mindenkinek kell rendelkeznie az alkalmazkodóképességgel: aki egyáltalán nem képes alkalmazkodni, az elpusztul. Szívesen belefognék itt a heideggeri *das Man* (akárki) és a lelkiismeret hívásának, meg a halálhoz-viszonyuló-létnek, meg ezek egymáshoz való viszonyának elemzésébe, de nem teszem. Azt úgysem tudnám tisztázni, hogy a lelkiismeret hívásának való engedés, önmagunk válasszása milyen értelemben felelne meg egy újfajta, másfajta, a mindennapok rutinján túllépő életvezetés kialakulásának – ami persze nem jelenti, hogy a mindennapokban ne követnék a rutint –, világlátásunk átalakulásának és személyiségünk átváltozásának. A konkrét magatartásminták Heideggert nem is érdekelték, ő a *Dasein* létlehetőségeit akarta csak feltérképezni, azt, ami túl van a mindennapok átlagos magatartásán. Az etika majd később következik – gondolta. A husserli fenomenológiai redukciót, azt hiszem, könnyebb lenne ebben a vonatkozásban értelmezni, de most ettől is eltekintenék. Csupán jelezni akartam, hogy az önformálás lehetősége mint filozófiai probléma éppenséggel tetten érhető olyan modern filozófusoknál is, akik, megeshet, alapjában csak megérteni akartak.

Szóval: az embernek muszáj alkalmazkodnia, valamilyen mértékben majd' minden egyed alkalmazkodik, s nem gondolkozik azon, hogy egyáltalán meddig mehet el, meddig menjen el az alkalmazkodásban. Alapjában véve nem is tudja, hogy alkalmazkodik. Teszi, amit a többiek tesznek. Persze van olyan is, aki határozottan nem akar alkalmazkodni, s mit sem törődik azzal, hogy ez netán veszítést okozza.

S vessünk egy pillantást az antikvitásra, melyben ez a problematika már a hellenizmus korát megelőzően is sokkal pregnánsabban jelen volt a filozófiai gondolkodásban, mint az újkorban. Hadd olvassak fel egy részt *Szókratész védőbeszédé*-nek XVII. szakaszából. Szókratész bírái előtt áll az agorán:

„... ha ti [...] így szólnátok hozzám: 'Szókratész, most ugyan nem hallgatunk Anütoszra, hanem elbocsátunk téged [Anütosz, egyik hivatalos vádlója, ugyanis azt mondta, hogy talán nem szabadott volna Szókratészt bíróság elé állítani, de ha már egyszer megtették, ki is kell végeztetni; ha ő innen megmenekülne, akkor a fiatalok nyomban avval foglalkoznának, amit Szókratész tanít, és teljesen elromlanának – V. M.], de csak azzal a feltétellel – folytatja Szókratész –, hogy soha többé nem foglalkozol azzal a vizsgálódással, soha nem bölcseledked; ha pedig ezen mégis rajtakapunk, meghalsz', ha tehát, mint mondtam, ezzel a feltétellel mentenének föl, azt felelném, hogy szeretlek is, kedvellek is benneteket, athéni férfiak, engedelmeskedni azonban inkább fogok az istennek, mint nektek, és amíg csak lehelek és képes vagyok rá, nem hagyom abba a bölcseledést, sem azt, hogy ne intsem és ne világosítsam föl, akivel csak éppen találkozom közületek, a szokott módon ekképpen szólva hozzá: 'Ejnye, te legderekből ember, athéni polgár vagy, a bölcsességben és hatalomban legnagyobb és legkiválóbb város polgára; nem szégyelled hát, hogy mindig csak a vagyoned lehet a legnagyobb gyarapítására van gondod, meg hírnevedre, megbecsültetésedre, de a be-

látásról, az igazságról és arról, hogy lelkedet a lehető legjobbá tedd, nem is gondoskodik, nem is gondolkodik?” (29c-e)

Lelkünket a lehető legjobbá tenni, s nem törődni vagyonnal, hírnévvel, megbecsültetéssel, még ha számkivetetté válunk is, netán meg is ölnek ezért, ez a gondolat –, Szókratész szájába adva – a platóni dialógusokban számos helyen felbukkan. Platón hisz benne, hogy az ember igenis formálhatja önmagát ilyené. Számomra az egyik legfontosabb ezen helyek közül Szókratész és Kalliklész vitája a *Gorgiaszban*. Kalliklész – furcsa, de állítólag ő a platóni dialógusok egyetlen fiktív figurája. Netán ő is Platón szócsöve lenne? Lehet, hogy Platón nem volt meggyőződve az önmagát feláldozó Szókratész igazáról, ezért is nem ment el a börtönbe, amikor imádott mestere kiitta a bürökpoharat; nem pedig azért, mert rettegett vagy attól félt, hogy megszakad a szíve? –, nos Kalliklész nem csöcselék-ember. Ízig-vérig politikus, akit kétségtelenül nagyon is érdekel Athén sorsa, érzésem szerint nem kevésbé, mint Szókratészt. De nem hisz abban, hogy az emberek jobbá tehetők.

De ha önmagunk alakítása, mint feladat, nincsen is megfogalmazva az alapjában mégis csak természetfilozófiának tekinthető ión preszokratikusoknál, már azok sem tudták megkerülni az ilyen fajta kérdéseket. Hérakleitosznak például van egy töredéke, mely szerint „Az éthosza kinek-kinek számára a daimón”, amit nem nagyon vagyok képes másképp érteni, minthogy az éthoszt, a közösség erkölcsét a maga daimónja mindenki számára lefordítja, mindenkinek a testére szabja. A mondatot Kerényi Károly fordításában idéztem. Ciszter Kálmán és Steiger Kornél modernebb fordításában a mondat viszont így hangzik: „Az ember jelleme a daimón.” Ez azért csak-csak valami mást jelent. Persze még ha a daimón valami a szubjektumtól független isten, szellem volna is, akkor is megvan mindenkinek a maga *saját* daimónja, s így ha jellemét nem is ő maga alakítja, mégis olyan valaki (valami) teszi ezt, aki (ami) őhózzá, csakis őhózzá, s nem máshoz tartozik. Szóval mégiscsak ő az, aki alakítja önmagát.

De nem kóklerkedem tovább; eddig is túl sok antik szöveget idéztem, melyeket filológiai tudás híján alapjában illetlenségnek tartok.

Mielőtt azonban említeném azokat a kísérleteket, melyek korunkban vetik fel a gondolatot, hogy a filozófia netán nem pusztá teória, világmagyarázat, hanem gyakorlat is, – ez a gondolat nem azonos azzal, melyet magam is szoktam hangsúlyozni az utóbbi időben, hogy ugyanis a filozófia tevékenység, „beszédtevékenység” –, mely kísérletek – ha jól értem a dolgot – arról szólnak, hogy a filozófus a filozófia tudományosságára törekvés évszázadai után – hiszen jól tudjuk: a maga főáramában az egész újkori filozófia már a skolasztikától kezdve egészen a XIX. század második feléig igyekezett tudománnyá válni – a többi között az antik, legfőképp a későantik, hellenisztikus gondolkodókhoz, a sztoikusokhoz és epikureusokhoz visszanyúlva *életvezetési tanácsokkal* is szolgálhat. Amint a konferencia programja mutatja, jó néhány kolléga foglalkozik ezekkel a kísérletekkel. Ezt megelőzően azonban szemügyre venném még egyszer a *Szókratész*

*védőbeszéd*-ből idézett passzust, megvizsgálandó, hogy melyik az a leglényegesebb probléma, melyet felvet.

Szókratész az istennek engedelmeskedik, nem athéni polgártársainak. Kiféle, miféle istenről van szó, az most nem is igazán fontos. A lényeg: ő nem úgy gondolkodik, nem úgy él, mint akárki (das Man). Az istennek való engedelmeskedésen mintha a saját belső készítésének való engedelmeskedést értené, azt, hogy hallgat a lelkiismeret szavára. Hiszen az ő saját daimónja, mint tudjuk, soha nem mondja meg neki, mit tegyen; a daimón csak akkor jelentkezik, ha Szókratész valami olyat szándékozik tenni, amit az helytelenít. Hogy az istenre való hivatkozás itt pusztán ironia – az egyik vádpont ellene, hogy nem tiszteli a város isteneit –, az persze lehetséges. Egy biztos: a város isteneit állítólag tisztelő athéni polgárok mondhatnak neki, amit akarnak, ő nem rájuk hallgat, hanem az istenre, azaz valami belső hangra. Nem – hanem. De miért is?

Szókratész nem hallgat az athéni polgárokról, mert azok nem szégyellik, hogy mindig csak vagyonuk lehető legnagyobb gyarapítására van gondjuk, meg hírnevükre, megbecsültetésükre, de a belátásról, az igazságról és arról, hogy lelküket a lehető legjobbra tegyék, nem is gondoskodnak, nem is gondolkodnak. Szókratész quasi lemond polgártársairól, s csakis saját lelkének üdvösségével törődik. Érthető, hiszen – úgy tűnik – tisztában van vele, hogy Athén már nem a régi. Ha értenék a görög polisz világához, ha tudnám, hogy ténylegesen mi történt Szókratész és tanítványa Platón működésének idején, s megpróbálnám modern fogalmakkal leírni a változást, amely sejtésem szerint az időben bekövetkezett, azt mondanám: az athéni polgár Platón idején már nem citoyen többé, csak saját fizikai jóléte és gazdagodása érdekli. Platón Szókratésze ezért nem tud mit kezdeni velük, csakis fiaikat próbálja arra nevelni, hogy mindennél fontosabb legyen számukra a belátás, az igazság és az, hogy lelküket a lehető legjobbra tegyék. Persze a *Kritón* című dialógus tanúbizonysága szerint Szókratész azért nem hajlandó megszökni börtönéből – mi sem lenne egyszerűbb –, mert (még) tiszteli Athénnek legalább a törvényeit, ami Arisztotelészt aztán, úgy tudjuk, már a legkevésbé sem érdekelte, ő bizony megszökött, hogy ki ne végezzék. Néhány évvel Szókratész halála után Athén ügye valószínűleg már Platont sem érdekelte, én legalábbis így olvasom a *Gorgiász* harmadik részét. És így értelmezem azt is, hogy Platón az Akadémiát alapította meg, s többé nem az agorán próbálta megnyerni az ifjúságot a szépnek, jónak és igaznak.

Az antik görög virágkort, Athén virágkorát követően aztán, a későantik, a hellenisztikus filozófia, már nemcsak az állam javán való munkálkodásról mond le, hanem arról is, hogy a fiatalokat, jószerével bárkit, megnyerjen az igaz, a jó és a szép ügyének. Többnyire csakis életvezetési tanácsokkal akar már szolgálni, az egyén boldogulását tartja szem előtt egy világban, amelyet már nem akar szebbé és jobbá tenni. Igaz, a sztoikusok nem zárkóznak el a világtól, gondoljunk Senecára, Marcus Aureliusra, de e világ egészében vett mássá, szebbé és jobbá tételére nem törekszenek. Az epikureizmus viszont egyértelműen csak az

egyénhez szól, az élet élvezetét tanítja egy világban, melyben a közösség ügye éppúgy hidegen hagy mindenkit, mint az igazság, a szépség és a jóság. De legyen szó akár a sztoáról, akár az epikureusokról, a hellenizmus korabeli filozófusok többsége azokhoz szólt, akik *nem érezték jól magukat* abban a világban. Nem nevelni, hanem segíteni akartak – annak, aki segítségre szorul.

Sejtésem szerint bizonyos modern gondolkodók – mindenek előtt Foucault-ról, meg Pierre Hadot-ról van szó –, akik a múlt század második felében visszanyúltak ehhez a tradícióhoz, a sztoa és az epikureizmus életvezetési tanácsaihoz, ugyanezt tették. Megkíséreltek rátalálni a filozófiára mint praxisra, megpróbálták a filozófiát – részben legalábbis – olyan tevékenységgé formálni, amely *él*ni segít azoknak, akik egyre elveszettebbnek érzik magukat a világban, amelynek egyetlen értéke a gazdasági növekedés; s úgy érzik, ahogy Szokratész mondja a Gorgiaszban, hogy „...ez a növekedés csak puffadás”, mert az abszolút többség „a józan mértékkel és igazságossággal mit sem törődve csak kikötőkkel, hajógyárakkal, falakkal, vámokkal és más ilyen haszontalanságokkal” tölti meg a várost.<sup>3</sup>

Hogy ma tényleg lehetséges-e ilyen filozófiát művelni, azt én nehezen tudnám megmondani. De abszurdnak a legcsekélyebb mértékben sem érzem az említettek törekvéseit, amely szembehelyezkedik a filozófia tudományos korszakának szinte egyedüli törekvésével, amely „a tűz, a víz, a levegő, a csillagok, az égboltozat és a bennünket környező egyéb dolgok erejét és működését” kívánta megismerni, hogy „ezzel a természetnek mintegy uraivá és birtokosaivá”<sup>4</sup> válhassunk. Ilyen módon Descartes szerint „végtelen sok bajtól szabadulhatnánk meg, mind testi, mind lelki bajoktól, talán még az aggkori elgyengüléstől is...”<sup>5</sup> Félre ne értsenek: nem szeretném tagadni az újkori tudomány érdemeit, még ha a természet urává és birtokosává nem is tett, s az aggkori elgyengüléstől nem is tud megóvni bennünket. De ha ezek a törekvések háttérbe szorítják a belátásra, az ilyen vagy olyan igazságra és a lélek jobbá tételére, továbbá a szépségre való törekvéseket, azaz: csak a sivatag terebélyesedik, a filozófia talán segíthet azoknak, akik ebben a nietzschei sivatagban rosszul érzik magukat.

Fentebb azt kérdeztem: Miért a nem – hanem? De ez Platón, aki csak az ideákat szerette. Én – akárcsak Platón Kalliklésze, nem bánom a kikötőket, hajógyárakat, falakat és még a vámokat sem. De engedtessek meg, ne pedig leki-csinylés, olykor megvetés meg gúny tárgya legyen a belátásra, az igazságra, a lélek jobbá tételére és a szépségre való, hasznot bizonyára nem hozó törekvés is. Legalább a magunk lelkének jobbá tételére való törekvés, ha egyszer már úgy gondolom, hogy mások sem rábeszéléssel, sem – még kevésbé – erőszakkal nem tehetők jobbá. És engedtessek meg a – felesleges kikötőknek, hajógyáraknak,

---

<sup>3</sup> L. Platón, *Gorgiasz*, 518e-519a

<sup>4</sup> L. Descartes, *A módszerről*, hatodik rész.

<sup>5</sup> L. u. o.

falaknak és vámoknak, s ezek bármi áron való kieroszakolásának a kritikája is. A többség amúgy sem hallja ezt a kritikát. Hát akkor vigasztaljuk magunkat, meg azokat, akik emiatt bűnnek éresztik fejük.

## Önformálás – az önismeret (episztémé heautou) alapján

Gondolom, nem kell különösen érvelni amellett, hogy amennyiben létezik pozitív értelmű önformálás, azaz elégséges érvet tudunk felhozni, hogy létezhetik önformálás<sup>1</sup>, annyiban amellet sem kell különösképpen érvelni, hogy ennek alapja egy bizonyos önviszony, ennek pedig a kalasszikus értelme a filozófiában az önismeret. Az önismeret konszokrált filozófiai téma, ha például a Stanford Enciklopédia idevágó szócikkét követjük, azt találjuk, hogy a kérdést manapság inkább egy fenomenológiai jellegű öntapasztalás ismeretelméleti lehetőségei felől láttatják, és ennek a kereteit vizsgálják, kevésbé pedig magát a kérdést, azaz, hogy megadhatóak-e a létre vonatkozó igazságok, és ettől el lehet-e különíteni a nem-igazságokat, abban a tudományban, amelyet Platón *Kharmidésze* óta a tudományok tudományának nevezünk, és amely végső soron a boldogság lehetőségét biztosítja. Előre kell bocsátanunk, hogy jóllehet a *Kharmidészben* vannak utalások arra, hogy az önismeret alapjául szolgáló *szofroszüné* alapjában véve *individuais* bölcs józanságot jelent, tehát a személy saját igazságait is meg lehet ebben ismerni, mégis alapjában véve a logosz közös igazságairól van szó, amint ebben a kérdésben már Hérakleitosz óta egyértelmű az antik görög filozófia álláspontja: csak a logosz szerinti, azaz közös igazságok vannak, mert csak azokról lehet beszélni.<sup>2</sup>

Amúgy az önismerés kérdésében álláspontunk nem lehet nagyon optimista. Híres tanulmányában Carl Gustav Jung annak idején a következőképpen foglalta

---

<sup>1</sup> Az önformálásnak megvan a maga kiterjedt szakirodalma, amely a sztoikus szerzők elmélkedés-alapú lelkigyakorlatain át a keresztény aszkézis-elképzeléseken keresztül a reneszánsz önformálás-elképzeléseiig terjed. Az angolszász szakirodalomban a *self-fashioning* szakirodalomban tárgyalják, amelynek ma is megvannak a sztenderd elképzelései, és egyre gyakoribb monográfiái (részben a *személyiségfejlesztés divatos* „teóriáinak” az ellensúlyozására). Stephen Greenblatt *The renaissance Self Fashioning* c. 1980-as monográfiáját a téma számtalan más feldolgozása is követte, a szerzők abban is egyetértettek, hogy a modern kornak az önformálással kapcsolatos elképzelésrendszerében kiemelkedő szerepe van Jean Jacques Rousseau-nak, elsősorban az *Egy magányos sétáló álmodozásai* című könyvében megfogalmazott önreflexió elveinek az alapján.

<sup>2</sup> Karl Jaspers megfogalmazásában: „Die Platonische Reflexion auf den Dialog macht bewusst, was für alle menschliche Wahrheit gilt: *Der einzelne findet keine Wahrheit*. Er sucht den andern, dem er mitteilen und mit dem er sich seiner Sache versichern kann. Und zwar müssen im Gespräch je zwei, nicht mehrere zugleich sein. Karl Jaspers: *Drei Gründer des Philosophierens. Plato, Augustin, Kant*. Piper and Co. Verlag, München, 1966, 43.

össze álláspontját: „Nyugaton a meditációnak és koncentrációnak általában rossz híre van: a naplopás vagy a beteges önvizsgálat különösen elítélendő válfajának tartják. Önismeretre már nem jut idő, de nem is hiszik, hogy bármi ilyesminek értelme lenne. Önmagunk megismerése, s ezt mintegy eleve tudják, már csak azért sem éri meg a fáradságot, mert még azt sem lehet egykönnyen eldönteni, hogy kik vagyunk. Kizárólag a tettben érdemes hinni, és senki nem kíváncsi a tett alanyára. Ez utóbbit csak bizonyos, kollektíve értékelhető teljesítmények alapján ítélik meg. Hogy létezik egy tudattalan psziché, arról a közvélemény éppen annyira nem tud semmit, mint a szaktekintélyek; azonban úgy látszik, senkit sem ösztönöz különösebb következtetések levonására az a tény, hogy a nyugati ember idegenként áll önmagával szemben, s hogy az önismeret az egyik legnehezebb és legigényesebb művészet.”<sup>3</sup> A helyzet azóta az önismeret szempontjából alapjában véve nem változott: ha valamikor a tett alanyát a kollektíve értékelt tett alapján percipiálták és ítélték meg, ma a fogyasztás alanyát ítélik meg hasonlóképpen, a technikai civilizáció javait fogyasztó és a digitális virtuális tér hálózataiban eltűnő ember önismerete és önértékelése a nárcizmusát kifejező posztolásokon mérhető le. Másfelől nő azok száma is, akik az igen költséges és időigényes életvezetési (*Selbstführung*)-, vagy a sokkal köznapibb csoportfoglalkozásokon vesznek részt, hogy a legalább a mindennapi élet kívánalmi szerinti elfogadható önmagukhoz közel kerüljenek. Amikor Jung gondolataival foglalkozunk, természetesen nem térhetünk ki ama nagy horderejű távlat értékelése elől sem, amelyet a mélypszichológia topikus tudatkonceptiója és projekcióelmélete jelentett az ismeretelmélet számára, hiszen itt – pszichológiai értelemben – valóban adottá vált a személyes ismeretlen, a mélypsziché, mélytudat. Elfogadottá vált, hogy valóban vannak a személyiségnek rejtett tudatdimenziói, amelyekben a szó szoros értelmében „el lehet veszni” vezető nélkül. És, amint e tanulmányban is érintett görög koncepció sejteti, a szörny valóban ott lapulhat bennünk, még ha nem is tudunk róla. A posztmodern személyiségkonceptiókban elfogadottá vált, hogy az önviszony és az önmeghatározás filozófiai értelemben szükséges. Ezeknek az elképzeléseknek a számára a Nietzschei önformálás szükséges, ámde nem veszélytelen minta lett. Nagyon fontos gondolata Jungnak, hogy a művészet is képes ezt a tudatot kifejezni, s az ma már közhely, hogy az alkotóművészetben megjelenő önkifejezés voltaképpen megismerés.

Ahhoz azonban, hogy a tiszta filozófiai értelmű önismeretet elhatároljuk a technikai lehetőségeiben eszközszerűbben sokkal megfoghatóbb pszichológiai értelmű önismerettől, érdemes a kezdetekhez, a *Kharmidész*ben fellelhető szókratészi-platóni gondolatokhoz visszatérni.<sup>4</sup> Amikor általában önismeretről beszél-

<sup>3</sup> C.G.Jung : *Az alkímiai konjunktio*. Könyvjelző Kiadó, Nyíregyháza, 1994.79.

<sup>4</sup> Itt kell megjegyeznünk, hogy az önismeret-önismerés, illetve önismereti tudomány mint filozófiai önmegismerés (vizsgálódás, amelynek tárgya az önmagában adott tulajdonságrendszer) kérdéskör a *Kharmidész* érvrendszerét tovább bővítettnek látja az apokrif *Első Alkibiadész*ben, valamint Plótinosz *Enneaszainak V.3. könyvében*. Mi itt nem kimondottan az önismereti tuda-



lünk, gyakran keletkezhetik az a benyomás, hogy akármit meg lehet ismerni, ami az emberi pszichében diszpozicionálisan adott, hogy itt tehát bizonyos „mélységek” és bizonyos „lehetőségek” vannak. Ez egy messzemenően téves elképzelés, és tanulmányunk éppen azért áll meg a legkorábbi elképzeléseknél, hogy felhívja a figyelmet néhány, a platóni-arisztotelész hagyományban kétségkívül megjelenő feltételre. Ezek a feltételek az önismeret noetikus megalapozottságára vonatkoznak, azaz, ha önismeret egyáltalán lehetséges, az csak azért van, mert a noetikus működések fenntartásával kapcsolatos és azokban adott. Szó van továbbá az önismeret konkrétan lehetővé tevő lelki és jellembeli tulajdonságokról, amelyek mintegy határolják az önismeretet. Végül pedig az önismeretnek hasznosnak kell lennie, olyan szempontból, hogy a társas életre, a politikára alkalmas tulajdonságokra vonatkozzon, és azokat tegye lehetővé. Ezek lesznek aztán az önformálás tárgyai is: a politikai életben alkalmas lelki és karaktertulajdonságok.

Először is, röviden meg kell állnunk a delphoi-i jósa híres feliratának az elemzésénél, ennek a sokértelműségével a szókratészi filozófia külön foglalkozik. A *Gnóthi szeauton az Ismerd meg önmagadat!* Isten üdvözlétét jelenti, egyben felszólítást, sőt isteni parancsot. Ilyen értelemben tehát nem hímizhetünk-hámozzhatunk, ha egyszer oda beléptünk, nem térhetünk ki. De hát minden görögnek életében legalább egyszer be kell lépnie oda, így tehát a parancs isteni és egyetemes, ha akarjuk, nem kér külön akarati erőfeszítést. Másfelől, az *Ismerd meg önmagadat!* egyesek szerint csak azt jelenti, mint a bölcs józanságra való felszólítás, *Légy józan!* (azaz végezd a saját jól felfogott dolgodat) de mások szerint nem ugyanazt jelenti, már csak azért sem, mert van benne valami a jós természetéből, rejtélyesebben mondja ugyanazt. Megengedhetjük tehát, hogy az *Ismerd meg önmagadat!* parancsában benne foglaltatik valami rejtély, elrejtettség, ami esetleg revelálódhat, ez már csak azért is így van, mert a jós mintegy a maga ismeretstruktúrája szerint alkotta meg a képletet. Akik azonban azonosságot tesznek a két parancs közé, olyan fajta tanácsokat függesztenek fel, mint *Semmit se túlzottan* és *„Kezesség, rögtön kész a baj!”* Az előbbi Szolónnak, az utóbbit Thalésznek, míg magát az *Ismerd meg önmagadat!* parancsát Khilónnak tulajdonítja a hagyomány. Ilyen értelemben az *Ismerd meg önmagadat!* sem más mint egy egyszerű, hétköznapi hasznos tanács – jóllehet az egész hagyomány értékelése is kifejeződik benne, tehát mégis csak felértékelődik a tartalmuk. Ezek után a dialektikus fogalommeghatározás szabályai szerint a felek, Kritiasz és Szókratész eljutnak arra a közös álláspontra, hogy létezik egy tudomány,

---

mány megalapozhatóságának a klasszikus kérdéskörével kívánunk foglalkozni, ezért ezt a konzakrált kutatási vonalat itt csak jelezni kívánjuk. Véleményünk szerint ugyanis a kérdésben nem a legfontosabb annak az eldöntése, hogy létezik-e valamilyen metafizikus természetű önmagaság, hanem sokkal inkább az, hogy mely észrevehető, fenomenális tulajdonságok megragadása és azután az ezekkel való foglalkozás az, ami a tulajdonképpeni önismereti dimenziót, de immár az önformálását is jelenti, és amely jól van precizírozva a kharmidészi állásponthan.

amely státusát tekintve különbözik minden más tudománytól, amely „egyedül az összes többi tudománynak a tudománya és még magamagáé is.”<sup>5</sup> Ezek után megvizsgálják a tárgyat, azaz hogy létezik-e egy ilyesfajta tudomány? Az összefoglalás értelmében<sup>6</sup> az önismeret lehetősége csak a józan embernek adatik meg, aki egyedül alkalmas annak a megvizsgálására, hogy éppen mit tud vagy mit nem – tehát egy megismerési folyamat kontingens tudáseseeményéről van szó. Ez a tudás verifikációs lehetőségeket jelent a többiek tudásával kapcsolatban, tehát a logosz szerint lehetséges, csak ennek az alapján lehet eldönteni, hogy mi a vélemény (*doxának* minősíteni a *doxát*). A tudás pozicionál. Végül pedig a klasszikus szintetikus megfogalmazás szerint a józanértelműség, bölcs józanság és önismeret tulajdonképpen azonos dolgok, tudni azt, hogy mit tudunk és mit nem tudunk. Benjamin Jowett, a *Kharmidész* újabb angol fordítójának véleménye szerint abban a kérdésben, hogy *mit tudunk* és az *amit tudunk* meghatározásával és elhatárolásával kezdődik a metafizika mint önmagát abszolúte meghatározó tudás. Itt és most azonban számunkra nem ez a fontos, hanem hogy a tudás szubjektuma egy nem pszichikailag, hanem filozófiailag tételezett szubjektum. Az önismeret filozófiai formájáról van szó. A létezőkről szóló állítás hozza létre az alanyt, az ego a filozófiai eredménye.

A témánk szempontjából alighanem legfontosabb megállapítások egyike a *tudományok tudományában* megjelenő tulajdonképpeni tartalomra utal, Kritiász egyféle követési, hasonulási, sőt azonosulási eljárást javasol: „Ha ugyanis valakinek megvan az a tudománya – mondja –, amely magamagát ismeri, ő magának is olyannak kell lennie, mint annak, ami benne van. Mint amikor valakinek gyorsasága van, gyors, amikor szépsége, szép, amikor tudománya tudós, amikor pedig valaki önmagának az ismeretét birtokolja, akkor saját magának ismerője lesz.”<sup>7</sup> Kritiász megállapításában tehát nem kérdéses, hogy 1. lehetséges az önmagát megismerés tudománya, 2. hogy ennek a tudománynak egy bizonyos tartalma, középponti konceptusai vannak (pl. gyorsaság, szépség, tudás), amelyek teoretikus tudásként elmélyülést, praktikus tudásként alkalmazást kívánnak, tehát mindenképpen képzés, formáció, sőt önformáció jár velük, de mintegy immanensen, és ez nagyon fontos aspektus, mert bár naivan, de az objektum-szubjektum megkülönböztetés problémái nem jelentkeznek benne, 3. végül pedig leszögezi, hogy ennek a tudásnak a tartalma *éppenséggel* az önismeret is lehet. Elérkeztünk tehát az önismeret tudományához, az önismerethez mint tartal-

<sup>5</sup> Platón : *Kharmidész*. In: *Összes Művei I.* Európa Könyvkiadó, Budapest, 1984. 77.

<sup>6</sup> „Egyedül a józan ember fogja magamagát ismerni, és egyedül ő tudja majd megvizsgálni, mit tud éppen vagy mit nem, és hasonlóképpen a többieket is ellenőrizni: ki mit tud vagy vél tudni, ha ugyan tud valamit, és viszont miről képzei, hogy tudja, pedig nem is tudja; mások közül senki sem tudja ezt megtenni. Éppen ebben áll a józanértelműség, a bölcs józanság és az önismeret: tudni azt, hogy mit tudunk és mit nem.” Uo.

<sup>7</sup> I.m. 83.

lomhoz és központi konceptushoz (*episztémé heautou*)<sup>8</sup>. Valaki tehát inkább szép, valaki inkább gyors, valaki inkább tudós – és akkor legyen divatfi, atléta vagy orvos, geométer stb., és valaki lehet/legyen inkább önismerő. Szókratész megerősíti egy ilyenféle szupertudomány lehetőségét, amikor kijelenti, hogy „ha valakinek megvan az önismerő tudománya, akkor ismerni fogja önmagát”. Ebben azonban továbbra is benne marad az ismeretelméleti kérdés megoldása, ez a fajta önismerő tudomány nem fogja eldönteni szükségképpen annak a kérdésnek a megoldását, hogy tudunk-e avagy nem tudunk valamit?! Kritiász szerint lehetséges, hogy az önismeretben adott a tudás és nem tudás megkülönböztetése – amolyan köztes, *szóft* megoldásként –, Szókratész megengedi ezt, azonban számára a kérdés nem itt dől el, hanem továbbra is abban a *hard* dimenzióban, amelyben teoretikusan és praktikusan meg lehet különböztetni a tudást a nem tudástól, a hozzáértést a hozzá nem értéstől. Azok számára, akik rendelkeznek ezzel a tudással, lehetővé válik, hogy a helyes mederben tartsák a foglalatosságokat: mindenki azzal foglalkozzék, amihez ért. Ilyen értelemben ez a jó kormányzás tudománya (is) lenne. Ez továbbmenően fontos következményekkel jár a lakók boldogságállapotára is, ugyanis: „A tévedések megszüntetése után, a helyesség vezetésével az ilyen állapotban lévők minden cselekvésükben szépen és jól cselekednének, a jól cselekvők pedig boldogok is.” Ezt az irányvételt erősíti meg a dialógus befejezésének az a fordulata, amelyben Szókratész kiemeli, hogy van egy és csak egy tudomány, amelyről *feltételezhető*, hogy hozzásegít a tudás és a nem tudás megkülönböztetéséhez, de ugyanígy az is feltételezhető, hogy a jó és a rossz megkülönböztetésében van a segítségünkre. Egy ilyen tudomány azonban csak távoli célkitűzés csupán.

<sup>8</sup> A kérdésnek több tanulmányt és a *Kharmidész*nek külön monográfiát szentelő Marie-France Hazebroucq a következőképpen foglalja össze a kharmidészi álláspont lényegét egyik tanulmányában: „Szókratész elutasítása, azzal kapcsolatban, ahogyan Kritiász problémátlanul kíván áttérni az egyik fogalomról a másikra, elsősorban az *önismeret tudományának* a fogalmához kapcsolódik, ez lenne a tudományok tudománya és minden tudomány tudománya is. Ennélfogva, a Kharmidészben válasz nélkül marad, hogy mi is lehetne az önismeret tudománya. A szöveg (165 e) maga azt sugallja, hogy az önismeretként felfogott szóphroszüné (*episztémé heautou*) nagyon is az etimonjából meríti a tartalmát: ez a gondolkodás fenntartása, az intelligencia. Az intelligencia moderálása az igazság lesz, amely akkor tölti be a hivatását, ha erre a lélek alkalmas, és akkor alkalmas, ha maga ésszerű lesz. Nem tölti be hivatását, csakis akkor, ha nem annyira önmagára reflektál, hanem sokkal inkább az ésszel felfoghatóra, mindarra, amit a közös vizsgálódásban feltárhat. Szókratész kérdései külön is e moderáció meghatározására szolgálnak.” Marie-France Hazebroucq: *Connaissance de soi-même, science d'elle-même, et science de soi dans le Charmide*. In: *La connaissance de soi-même et ses difficultés dans L'Ennéade. V.3. Études sur le traité 49 de Plotin*. Szerk. Monique Dixsant, Karine Ordo-Rimbaud. Librairie Philosophiques J.Vrin, 2002, 112. A szerző álláspontjának a részletes kifejtése megtalálható itt [http://books.google.ro/books?id=dDz-ssVbvlgC&pg=PA109&lpg=PA109&dq=Charmides+e+la+connaissance+de+soi+source=bl&ots=frwIduyPxN&sig=Vwrupy7\\_I8iF6MEsDVe9dC-jp2A&hl=hu&sa=X&ei=SuOB](http://books.google.ro/books?id=dDz-ssVbvlgC&pg=PA109&lpg=PA109&dq=Charmides+e+la+connaissance+de+soi+source=bl&ots=frwIduyPxN&sig=Vwrupy7_I8iF6MEsDVe9dC-jp2A&hl=hu&sa=X&ei=SuOB)

Egy, a témánk szempontjából fontos tanulmányában Vajda Mihály a *Phaidrosz* egyik szövegrészletének az elemzéséből indul ki, azt állítván, hogy „ez a rövidke szöveg Szókratész vagy Platón – most úgy teszek, mintha kivételesen nem tartanám fontosnak, melyikükről van szó – talán első vallomása arról, hogy mit is tekint fontosnak, amikor filozofál. Az derül ki, hogy a világ mitológikus és tudományos (racionális) értelmezése mellett ugyancsak sajátos szerep jut a filozófiának; a filozófia nincs ugyan megnevezve. Nem esik szó a bölcsesség szeretetéről. A Szókratész számára döntő fontosságú vizsgálódás mint olyan pusztán csak szembe van állítva a dolgoknak mind a mitológikus, mind pedig a tudományos értelmezésével, melyeket Szókratész nem utasít el, nagyon is fontosnak tart, de nem ér rá velük foglalkozni. Szókratész, aki mindig mindenre ráért, egész nap csak az agorán fecsegett, sem a dolgok mitikus értelmezésével, sem a mítoszok „racionális magyarázatával” nem ér rá foglalkozni? Tényleg nem ér rá, mert a filozófia izgatja (hogy az izgatja, azt tudjuk Platónról, Xenophontól, Arisztophanésztól egyaránt), amit itt, ebben a rövidke szövegben – röviden szólva – az önismerettel azonosít.

*»Nekem bizony nincs időm az ilyesmire [említettem már, hogy mire] s ennek oka, barátom, a következő: még arra sem vagyok képes, hogy – a delphoi felirat értelmében – ’megismerjem önmagamat’, s nevetségesnek tartom, hogy amíg ebben tudatlan vagyok, tőlem idegen dolgokat vizsgáljak. Ezért tehát búcsút mondván nekik, elhiszem, amit a hagyomány tart róluk, és – mint az imént említettem – nem az ilyesmit, hanem önmagamat vizsgálom: vajon valami szörnyeteg vagyok-e, aki Tüphónnál is bonyolultabb és jobban okádja a tüzet, vagy pedig szelídebb és egyszerűbb lény, akinek természeténél fogva valami isteni és minden elvakultságtól mentes jelleg jutott osztályrészül.«*

Szókratész, a bölcsesség kedvelője, önmagát vizsgálja. A filozófia szerinte önvizsgálat.”<sup>9</sup> Teljes mértékben elfogadjuk Vajda Mihály tanulmányának a későbbi (Nietzsche, Fichte, Max Scheler, Keiji Nishitani és mások) argumentumával alátámasztott következtetéseit, valóban, az európai filozófia eredeti szándékait és lehetőségeit tekintve *önismeret* (az kell legyen, mert eszközeit tekintve sem tud más lenni). Az is kétségtelen, hogy az európai filozófia elfordult ettől az alapvetéstől, és más, tőle idegen létezők természetének objektivista kutatásába fogott, ezzel elidegenedvén önmagától. Az európai filozófia kimondottan önismereti dimenziója azonban mindvégig megmaradt az olyan szerzőknél, mint Szent Ágoston, Pascal, Nietzsche, Kierkegaard – tehát a tudományosság igénye csak az európai filozófia egy részét jellemzi, sajátos kettősségről, kettős irányultságról van tehát szó. Leginkább azt mondhatnánk, hogy az európai filozófia egyik részét kimondottan az önismereti hagyomány, a másikat pedig (a modernitás és a késő modernitás koráét) kimondottan a tudományos igény jellemzi. Ezek a kérdéses irányok azonban korántsem kontingens módon, hanem sokkal inkább

---

<sup>9</sup> Vajda Mihály: *Önismeret és filozófia*. Többlbet, III.évf. 1. (VII.) szám, 2011. szeptember, 146.

egy nagyon is tudatos opció eredményeként vannak kiválasztva. Itt egy tényezőt feltétlenül számításba kell még venni, és pedig azt az *intenciót*, amellyel a filozófia (Arisztotelész-től Descartes-on át a klasszikus német filozófia minden képviselőjéig) *tudományos* akart lenni, a filozófia mint sajátos tudomány kívánta önmagát definiálni, jóllehet ez az opció a tárgy sajátos természete miatt mindig is kérdéses volt és maradt. Ugyanis itt a tárgy és a filozófia saját magáról alkotott strukturális elképzelése mindig a legfamiliárisabb viszonyban volt, az egyikből következett a másik. Tanulmányában Vajda Mihály még egyszer visszatért Szókratész *Phaidrosz*-beli álláspontjának az összefoglalására és jellemzésére, a következőkben:

„Ha azt akarom eldönteni, hogy szörnyeteg vagyok-e, mint Tüphon, vagy pedig valami szelíd, minden elfogultságtól mentes isteni türelemmel megáldott lény, hát tegyem; de mi közünk van nekünk, másoknak ehhez? Szókratész addig nézheti a köldökét, amíg csak tetszik neki, de nehogy köldöknézése eredményeként bármiről is meg akarjon győzni másokat.... No, nem, ezt nem engedhetjük meg, akkor halálra ítéljük. Szókratész odafordulása önmagához – magánügy. Ha azonban ebből az önmagához fordulásból a világot illető ismeretnek egy szokatlan, gyanús módja áll elő, ha nem közös történeteinket meséli tovább, de nem is azokat próbálja egy más nyelvre, egy mindenki számára felfogható nyelvre lefordítani, akkor valami olyasmit tesz, ami kultúránkba nem fér bele. Az önismeret mint a mindenség megismerése helyett tessék a világot egyszerűen csak »a minden emberben természettől fogva egyenlő« »józan ész vagy értelem« fényében vizsgálni!”<sup>10</sup> Ha a mindenség eredendően bennünk van, mert különböző valóságfunkcióinkkal mi magunk hozzuk létre, akkor elsődlegesen ezzel a magunkkal kellene foglalkozni, csak hogy ezt így egészében nem lehet. Az egyik út az, amelyet Vajda kijelöl, és amelyek a narratíváink összekapcsolása, kommunikatív kicserélése révén létrejött valami közös és értelmes „világ”. (Ez itt eléggé hasonlatos a mediterrán mítoszok és mondák mint eredendő világértelmezés strukturális leképezésére.) A másik út viszont az analízis volt, azaz hogy milyennek is azok a valóságfunkciók, amelyek a világban való mozgásos benneállással egy működő homeosztázist hoznak létre?! Arisztotelész lélekfilozófiai írásai voltak tehát az első áttérés az „objektívizmus” tudományos ideálja felé, mert ugyan spekulatív összefüggésrendszerben is, de mégiscsak valamilyen metafizikai „lélek” lett az értekezés tárgya, a lélek, amint nem mi magunk vagyunk a rólunk megszülető narratívákban, hanem valami „lélek-objektum”, amit vizsgálni lehet és kell is.

Itt kell megjegyeznem, hogy a tanulmányom középpontjában álló Kharmidész-érvelés *nem azonos* „a filozófia – vagy ama bizonyos »vizsgálódás« mint önismeret” állásponttal, amelyet Vajda Mihály fejt ki a tanulmányban (és amelyet készséggel fenntartok), hanem Kharmidész azt képviseli, hogy az önismeret

---

<sup>10</sup> Vajda: I.m. 152.

*specifikus tudomány*, amely – ez roppant görögös fordulat –, az ember saját fel-  
lelt és megtanult képességeihez alkalmazza magát, tehát egyféle *alkalmasság*,  
*rá-valóság* szempontjából szükséges tudás és útmutatás. (Ezzel Szókratész mint  
„témavezető”, amint láttuk, alapjában véve egyet is értett.)

A másik dolog, amire a Phaidrosz kapcsán feltétlenül ki kell térni, az a  
Phaidrosz-idézetben megjelölt tartalmi elem, amelyet nagyon komolyan kell  
venni. „Ezért tehát búcsút mondvá nekik, elhiszem, amit a hagyomány tart róluk,  
és – mint az imént említettem – nem az ilyesmit, hanem önmagamát vizsgálom:  
*vajon valami szörnyeteg vagyok-e, aki Tüphónnál is bonyolultabb és jobban  
okádja a tüzet, vagy pedig szelídebb és egyszerűbb lény, akinek természeténél  
fogva valami isteni és minden elvakultságtól mentes jelleg jutott osztályrészéül.*”  
Az önismereti filozófiának végül is egy döntést kell hoznia a tekintetben, hogy  
az embert egy mindenre képes tűzokádó szörnyetegnek tekinti, avagy valóban  
embernek, akinek ráadásul rendkívüli szerepet szán az isteniségből és az iga-  
zságra való képességből adódó lehetőségei okán. Egy, az *anthroposzt* illető vég-  
ső álláspontot kell tehát létrehozni (vagy inkább egy ilyen (antropológiai) állás-  
pont felé kell haladni a kérdéseinkkel), ami nem is olyan könnyű. A szókratészi  
probléma-kijelölés sok felületen érintkezik a görög dráma általános ember-  
problematikájával. A görög drámában (a mítoszi emberképpel mély összefonó-  
dásban) többször megfogalmazódik a törvény tiszteletében és félelmében jámbor-  
an boldoguló ember képe, akinek a magaviseletét megszabják és honorálják is  
az istenek. Aiszkhülosz *Eumeniszek* c. drámájában Athéné istenasszony ad for-  
mát az *emberi* tartalmának.<sup>11</sup>

A kimondottan önismereti kérdéskörben megszületett Kritiasz-féle válasz  
azonban további elemzést kíván, és további tanulságokkal jár. „Ha ugyanis vala-  
kinek megvan az a tudománya – mondja –, amely magamagát ismeri, ő magának  
is olyannak kell lennie, mint annak, ami benne van. Mint amikor valakinek gyor-  
sasága van, gyors, amikor szépsége, szép, amikor tudománya tudós, amikor pe-  
dig valaki önmagának az ismeretét birtokolja, akkor saját magának ismerője

---

<sup>11</sup> „Halld, Attikának népe, hogy mit rendelek,/midőn először ítélsz vérontás felett./Ezentúl is le-  
gyen meg Aigeusz népe közt/az ítélő bírák tanácsa mindig is/ez Arész Dombon, hol az Amazón-  
sereg/táborát ütött, mikor Thészeuszra bosszusán/kiszállt s a várral szembe várat épített,/ez új  
magastornyút tornyozta szembe föl,/s Arésznek áldozott, s e sziklát épp ezért/Arész Dombjának  
hívják – itt a tisztelet/s a véle testvér félelem megóvjá majd/a vétkezéstől éj s nap a polgáro-  
kat,/ha ők maguk nem másítják törvényeim;/ha rút vizekkel és iszappal szennyezed/a tiszta for-  
rást, nem lész benne már italt./Fejetlenség ne légyen és ne szolgaság/tisztelt népem szemében,  
én így rendelem,/s a félelmet se vessétek ki teljesen:/ki jámbor ember, hogyha semmitől se  
fél?/A törvényt félve tiszteljétek, jámborul,/s e város üdve és e föld bástyája lesz/a számotokra,  
mint amilyen nincs senkinek,/szküthák között sem, sem Pelopsz vidékein./E meg nem veszte-  
gethető tanácsot itt,/e hajthatatlan tiszteset, mely szunnyadók/fölött örökkön éber őr, föl-  
állítom./Idáig terjesztettem én intelmemet/polgárainnak mindörökre: keljétek,/bírák, föl immár,  
mind kövecskét fogjatok,/s az esküt félve, döntsetek. Ennyi volt szavam.”

lesz.”<sup>12</sup> Itt megint csak arra a kérdésre kell visszatérnünk, hogy a lehetséges önismereti tudomány melletti érvek felsorakoztatása és a kérdés pozitív megválaszolása után (specifikus önismereti tudomány lehetséges) az önismerés nem általában működik, önismeret azáltal van, hogy az ember bizonyos tulajdonságokat vesz észre önmagában (gyorsaság, szépség). Az önismerésnek van tehát egy analitikus oldala, sőt a logikai sorrendet akár meg is fordíthatjuk: a sajátos tulajdonságaink tudomásul vétele és ezeknek valamiféle összekapcsolása nyomán jön létre az, amit az egészre vonatkozóan (az én-ség, ön-ség) érvényesnek tartunk. Ez a kérdés teoretikus oldala, az, ami a szemlélődésből és a vizsgálódásból származik. A kérdésnek van azonban egy praktikus-konstruktív oldala is, amelynek értelmében megkonstruáljuk önmagunkat a felfedezett és tudomásul vett tulajdonságaink alapján. Voltaképpen ez a formatív része az önismeretnek, az önformálás. Önformálás tehát a felismert és tudomásul vett tulajdonságok alapján lehetséges. Ez a fajta kérdésfeltevés viszont kétségtelenül az arisztotelészi – főleg etikai – gondolkodás területére viszi a kérdést.

Az önismereti dimenziót gyakran a spirituális lelki gyakorlatoknak a sztoikus filozófiákban meggyökerezett hagyományával és kidolgozott módszertanával azonosítják, mely értelmezésnek tág teret ad Pierre Hadot filozófiai munkássága. Az arisztotelészi perspektíva viszont a kérdést a politikai (társas) dimenzióba helyezi, és azon belül is a praktikus oldalt részesíti előnyben. Amennyiben a legfőbb jó teleológiája szerint élő ember az etikai erényei segítségével tudja gyakorolni és megvalósítani a legfőbb jót, annyiban ezeket az erényeket (amelyeknek a tartalma igen gyakran indulati-érzelmi, akarati-intellektuális természetű) ki kell dolgozni és strukturális egészbe, rendszerbe összefoglalni. Arisztotelész rendszere merőben spekulatív, hiszen amint a *Nikomakhoszi etika* nem egy helyén kifejti, nem csak arról van szó, hogy egyes célzott erények abban a formában, ahogyan beszél róluk, nem is léteznek, hanem még nevet is kell nekik adni. Itt az egész kérdés a praktikus cselekvés felől van megragadva, és főleg a megfontolás (*bouleusisz*) az, amiben kimondottan egy, az egyénben és annak az értelmi képességeiben adott értelmi művelet és döntéssorozat zajlik le<sup>13</sup>. Azonban az egyén sem képes mindig önállóan megfontolni, ezért kell néha tanácsadókhöz folyamodnia. Ez egy igen fontos gondolat, amire ritkán hivatkoznak: „A megfontolásnak pedig olyan dolgok esetében van helye, amelyek legtöbbször egy bizonyos módon történnek ugyan, de amelyeknél a végső kimenetel nem világos, és olyan dolgok esetében, amelyekben van valami, ami nem teljesen meghatározott. S a nagy kérdésekben tanácsadókat veszünk magunk mellé, mert nem bízunk eléggé magunkban, hogy a helyzetet jól meg tudjuk ítélni” – véli

---

<sup>12</sup> I.m. 83.

<sup>13</sup> Az arisztotelészi megfontolás-problematikával behatóan foglalkozik Steiger Kornél *Az arisztotelészi proairészisz fogalmáról c. tanulmányában*  
<http://phil.elte.hu/OKozepTanSzem/SteigerProaireszisz10feb9.pdf>

Arisztotelész<sup>14</sup>. A helyzet és az önbizalom konfrontációjában a helyzetnek kell előnyt adni, és az önbizalom reális határait felmérni – ez ismét csak önismereti kérdéseket vet fel. Az önbizalom nyilván önismeret alapú vállalkás-képességet jelent. A görög irodalomban a homéroszi époszoktól kezdve nagy tere van a tanácsadásnak, tanácskozásnak, itt természetesen a helyzetelemzésre vonatkozó racionális megoldási elképzelésekről, azok összevetéséről van szó, akár csak egy hadművelleti terv esetében. Egy kimondottan arisztotelészi motívum kapcsán – a mozgás, amely mindennek oka bennünk van – megjelennek az ember cselekvési lehetőségeivel kapcsolatos dimenziók is. „Lehetséges pedig az, ami önmagunk által jön létre; de persze az, ami barátaink útján történik, bizonyos értelemben szintén magunk által megy végbe, mert hiszen a mozgató elv bennünk van.”<sup>15</sup> A lehetőségességek, mint az önmagunk általi generálásnak a felfogása természetesen megerősíti az önmagasággal kapcsolatos perspektívát, noha Arisztotelész Platóntól eltérően messzemenően cselekvésközpontú sematizmust ad, amelyben az individuum valóban inkább egyféle forma, foglalat, kiindulópont. Ami számít, az a pozitív célok érdekében lefolytatott tevékenység és annak a racionális elemzése, majd felépítése. Az arisztotelészi mű későbbiekben kifejtett barátság-tipológiáinak értelmében itt természetesen azt is meg kell határozni, hogy milyen barátok azok, akik a cselekvésben *önmagunkként* hatnak. A barátság mint önmagunk feltételezésében a társasságnak egy végsőig vitt absztrakcióját kell látnunk, amely az önmagasággal kapcsolatos reflexiókat (erről kevesebbet beszél Arisztotelész) is, de főleg a cselekedeteket formalizálja és így determinálja. Másfelől, minden társas cselekvés végül is az állami összefüggések rendszerében hat, mert „mindenféle közösség az állami közösség egy részének tekinthető”.<sup>16</sup> Az ember eszközszerűsége és célszerűsége végül is az állammal kapcsolatos legfőbb jó által határolt. Ez nagyon fontos megállapítás, mert a célok és az összefüggések tartalmát meghatározza, az ember nem akarhat önmagától és önmagában *akármit*. Az antik önismereti-önformálási elképzelésrendszernek ez a fontos üzenete és érvrendszere. Azért kell hangsúlyozni, mert főleg a romantika korában terjedtek el azok a koncepciók, amelyeknek értelmében az ember lehetőségei végtelenek, és ennek önismerete és önformálása sem szabhat határt, hogy tehát az ember mindent akarhat, és ennek érdekében képes a végtelen önmeghatározásra. Ezzel szemben morális értelmű korlátai vannak annak, hogy az ember önmaga nem lehet tökéletes eszköz a meg nem határozott, vagy akár rossz célok érdekében. Okkal, ok nélkül az ilyen irányú *self-fashioning* teoretikus mintájaként főleg a korai Nietzschének az önmaga tökéletesítésével kapcsolatos elképzeléseit szokták idézni. Végül azt is meg kell jegyeznünk, hogy a hagyományos filozófiai szemlélettel ellentétben, amely elég nagy teret tulajdonít a *tudatos*

---

<sup>14</sup> Arisztotelész: *Nikomakhoszi etika*. Magyar Helikon, 1971, 61.

<sup>15</sup> *Nikomakhoszi etika*, 62.

<sup>16</sup> Uo.223.



önmeghatározásnak, annak alapján, hogy a személyiségben feltételez egy viszonylag változatlan és a személyiségfejlődés során „állandó” magot, a kortárs személyiségelméletek uralkodó álláspontja szerint a személyiségnek van egy nem tudatos, de folyamatos dinamikus önmozgása, önszervezése, kongruenciája, ami a változás maga. Ebbe a környezetre és önmagára vonatkozó tapasztalati elemek folyamatosan és relevanciájuk mértékében épülnek be, ami a tudatosság-nak specifikus helyet és jelentőséget biztosít. Inkább a tapasztalatiság szekvenciális, fenomenológiai értelmű megragadásában van a helye, és innen adódnak lehetőségei. Filozófiai értelemben ezt az elképzelést Gilles Deleuze tudta sikeresen érvényesíteni az individuum (in)-dividuációs folyamatiságának a leírásában.



## Filozófiai lelkigyakorlat Thaumaturgosz Szent Gergely Köszöntőbeszédében\*

Az önformálás filozófiai-etikai dimenzióiról azon ókori keresztény gondolkodók esetében beszélhetünk, akik a bölcseleti hagyományra pozitív módon reflektáltak, illetve elmélet és gyakorlat egységét olyan módon tartották szem előtt, ahogyan arról Pierre Hadot írt az antik filozófiai iskolák kapcsán műveiben. Ez a vonulat a II. század második felétől kitapintható és kezdete az apologéta Jusztinosz működéséhez kapcsolható, aki szerint egyfelől az isteni Ige (*Logosz*) csíraszerű formában benne lakozott a görög filozófusok elméjében is, másfelől pedig ezek a filozófusok támaszkodtak is a zsidó bölcseletre. Így egyfajta részleges kinyilatkoztatásból részesült a hellén filozófia, ami azt jelenti Jusztinosz számára, hogy a görög filozófusok tanításai tartalmazhatják az igazság bizonyos mozzanatait, ennek megfelelően a keresztény ember is épülhet általuk.

Hadot az *Exercices spirituels et philosophie antique* című munkájában rövid fejezetet szentel az antik keresztény lelkigyakorlatok kérdésének, ahol inkább mozaikszerűen villantja fel eme örökség darabjait a görög patrisztikus szerzőknél, Justinusnál, Alexandriai Kelemennél, Gázai Dorotheusnál és Evagriosz Pontikosznál. Elsősorban a *proszokhé* (odafigyelés), másodsorban az *apatheia* (szenvedélymentesség) terminusainak vizsgálatára fűzi fel mondandóját.<sup>1</sup> Természetesen egyéb munkáiban és felesége, Ilsetraut Hadot írásaiban is sok szó esik egyéb szerzőkről és írásokról a lelkigyakorlatok viszonylatában,<sup>2</sup> ám egy igen lényeges, és koncepciója szempontjából döntőnek tűnő szöveget csak az említés szintjén idéz, ráadásul nem is abban a fejezetben, amelyet a keresztény hagyománynak szentelt: Thaumaturgosz Szent Gergelynek (vagy esetleg egy másik Gergelynek) a köszöntőbeszédéről van szó, amelyet Gergely a palesztinai Kaiszareából történő távozásakor búcsúként komponált mestere, Órigenész tisz-

---

\* A tanulmány elkészítésében segítségemre volt az OTKA K81278 számú projektje.

<sup>1</sup> Pierre HADOT, *A lélek iskolája. Lelkigyakorlatok és ókori filozófia*. Fordította Cseke Ákos, Budapest, Kairosz Kiadó, 2010, 63–84.

<sup>2</sup> Például Pierre HADOT, *Die Einteilung der Philosophie im Altertum*, in: *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 36 (1982) 422–444, Ilsetraut HADOT, *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*, Paris, 1984, Ilsetraut HADOT, *Les introductions aux commentaires exégétiques chez les auteurs néoplatoniciens et les auteurs chrétiens*, in: Michel TARDIEU (ed.), *Les règles de l'interprétation*, Paris 1987, 99–120.

teletére.<sup>3</sup> A továbbiakban ezt – az antik keresztény filozófiai iskola működését úgyszólván egyedül bemutató – szöveget vizsgálom meg a Hadot-féle lelkigyakorlat-koncepció optikájából. Hadot szerint éppenséggel „[a] lelkigyakorlatokat a hellenisztikus és a római filozófiai iskolákban lehet a legjobban megfigyelni”,<sup>4</sup> és mint látni fogjuk, Gergely búcsúbeszéde számos jegyét hordozza a filozófiai iskolának a lelkigyakorlatok összefüggésében.

## 1. Megtérés

Hadot szerint az antik értelemben vett filozófia nem elvont elméleti kutatás, hanem önfejlesztés, amelynek egyik kiindulópontja az önismeret, a nem kész ember életvitelének autentikussá válása, megtérés, belső rend kialakítása. A filozófiai iskola színterén ez a tökéletlen életállapottal való szembesítés és konverzió, illetve csatlakozás az iskolához. Hogyan ír erről Gergely? Órigenész egyfajta buzdító beszéddel, *protreptikosszal*, azon belül a filozófia dicséretével kezdte: csak azok élnek igazán, akik értelmesen élnek, és „először is azt ismerik meg, mik ők maguk, ezután pedig az igazi javakat, amikre törekedni kell az embernek, és a valóban rosszakat, amiket kerülni kell.” (75) Elmarasztalta a tudatlanságot és az összes tudatlant. Mint mondja:

„Jóllehet számosan vannak olyanok, akiknek az értelme – az állatokéhoz hasonlóan – vak, és még azt sem tudják pontosan, kik is ők, tévelyegnek, mint az értelemmel nem bíró lények. Egyáltalán nem tudják, mi a jó és mi a rossz, és nem is akarják tudni, hanem mint valami jóra vágnak és törekszenek a gazdagságra, a dicsőségre, a tömeg szemében való megbecsültségre és a test egészségére.” (76)

Gergely tudósítása szerint ez a biztatás a filozófiára nem egyszeri alkalom volt, hanem hosszadalmas beszédek sorozata. Órigenész azt hangsúlyozta, hogy az igazi javak kapcsán a Mindenség Urával szembeni vallásosság sem gyakorolható filozofálás nélkül. A berütszói jogi iskolából érkező – tehát komoly műveltséggel már felvértezett – Gergely úgy érezte, eme beszédekben egyszerre volt meg az édesség, a kifinomultság, a meggyőző, sőt, a kényszerítő erő, amelyek mint valamiféle ráolvasások mozdulatlanná dermesztették a tanítványt. Ezt a kényszerítő erőt „isteni erőnek” (*theia dünamisz*) nevezi Gergely (80). Kiemeli e beszédek baráti tónusát, azt, hogy mestere szerint

---

<sup>3</sup> Pierre HADOT, *A lélek iskolája*, 113-114. A műre a továbbiakban a következő kiadás mondatszámozása alapján hivatkozom: *Grégoire le Thaumaturge Remerciement à Origène suivi de la lettre d' Origène à Grégoire*. Texte grec introduction, traduction et notes par Henri CROUZEL (SC 148), Paris, 1969.

<sup>4</sup> Pierre HADOT, *A lélek iskolája*, 12.

„... a vallásosság tanítója (*didaskalosz euszebeiasz*), az üdvözítő *Logosz* (*szótériosz logosz*) eljövén sok emberhez, meggyőzi mindazokat, akikkel találkozik, mert senki sem fog ellenállni neki, és ő mindennek a királya, ami van és lesz. Ez a *Logosz* viszont rejtett a sokaság előtt, sem könnyen sem nehezen nem ismerhető meg számukra, és még a róla szóló kérdésre sem képesek válaszolni.” (82)

Gergely arról vall, hogy „mintha valami szikra pattant volna lelkünk közepében, szerelem ébredt és gyulladt a kimondhatatlan szépségével mindent felülmúló, szent *Logosz* iránt”, és ez a *Logosz* úgy megsebezte, hogy hatására feladta addigi ügyeit, tanulmányait, közöttük a jogi stúdiumait, és elhagyta hazáját és szüleit. Csak a filozófia maradt számára, és ez az isteni férfiú (*theiosz anér*) (84). A közlésből kiderül, Órigenész egy olyan teisztikus felfogás hívévé tette Gergelyt, amelyben a *Logosz* közvetítő szerepe meglehetősen fontossággal bírt.

## 2. A beszélgetés lelkigyakorlata

Hadot Szókratész alakjához kapcsolja a beszélgetés lelkigyakorlatát. Gergely a megtérés utáni tanulmányi szakaszt kifejezetten szókratikus jellegűnek mutatja be. A mester kérdezett, javasolt, meghallgatta a válaszokat.

„Így foglalkozott velünk, mégpedig igencsak szókratikus módon, szavával gáncsot vetve, midőn látta, hogy mi, mint valami vadlovak, teljesen megbokrosodunk, és az utat elhagyva szökellünk, és minden irányban szétfutunk, egészen addig, míg szája szavával mint egyfajta rábeszélő és kényszerítő zablával meg nem nyugtatott minket. Először ez nem volt számunkra könnyű és keservektől mentes, mert szokatlan volt számunkra és még nem készültünk fel rá, hogy kövessük beszédeit, amelyek azonban mégis tisztító hatásúak voltak.” (97-98)

Gergely a földműveshez hasonlítja teológusunk tevékenységét, és ennek csupán két aspektusát szeretném kiemelni, az egyik a tevékenység pozitivitása, eredményessége, azaz termést hozó volta, szemben bizonyos szókratikus és szofista kérdezve-tanító eljárásokkal, amelyek gyakran pozitív eredmény nélkül hagyják a hallgatót, másodszor a földművelő tevékenység gondos aprólékossága. Órigenész szókratikus, azaz kérdezve-oktató lélekvezetése felettebb tagolt *curriculum*hoz kapcsolódik Gergely leírásában. Ennek a térítési és tanulási-tanítási folyamatnak a fontosabb állomásai a következők:

1. morális előkészítés,
2. dialektikai jártasság kialakítása, ami hangsúlyozottan nem rétorikai jellegű vitatkozási mód kialakítására vonatkozott,
3. természetfilozófiai oktatás,

4. geometriai és asztronómiai ismeretek átadása,
5. etikai tanítás a szó és tett egységének és az Istenhez való hasonlóvá válás programjának a jegyében,
6. teológia, azaz a szent írások értelmező bemutatása.<sup>5</sup>

Különös hangsúlyt nyer a kritikai készség kialakítása, amely beszélgetések gyakorlásával valósítható meg; Órigenész kifejezetten javasolta tanítványai számára a bölcséleti irányok alapos tanulmányozását, ugyanakkor feltárta az iskola-választás és a bölcséleti irányzatok kialakulásában szerepet játszó irracionális döntések ismeretelméleti hátterét is. Éppen ezért hívta fel tanítványai figyelmét arra, hogy a szükségképpen kritikátlan döntés alapján megvalósuló, egy bizonyos bölcséleti irányzathoz való csatlakozás helyett vizsgálják meg lehetőleg minél alaposabban a szóba jöhető – azaz nem istentelen – filozófiai hagyományokat. Gergely leírása összhangban van Órigenésznek a *Contra Celsum*-ban kifejtett véleményével. Eme polemikus mű szerint ahhoz az irányhoz kell csatlakoznunk, amelyben az Istenben való hit, azaz a gondviselés erejébe vetett hit játssza azon értelmi intuícióhoz kötött, ám végeredményben megszüntethetetlen módon hitszerű mozzanathoz kapcsolódó döntés szerepét, ami minden racionális elmélet és cselekvés szükségképpen igazolhatatlan első kiindulópontja.<sup>6</sup>

Az Órigenész által előnyben részesített, kérdés-felelet oktatási formán nyugvó térítés – véleményem szerint éppen dialektikai és tudományelméleti megalapozottsága folytán – jóval szilárdabb pozíciót biztosított az új hívő számára, mint a korábbi egyéb keresztény térítő aktivitás. Még Pálnál is csak egy viszony-

<sup>5</sup> Pierre Hadot Porphürioszhoz kapcsolja az etika, természetfilozófia és teológia hármasság előtti logikai és matematikai oktatás megjelenését. Pierre HADOT, *Die Einteilung der Philosophie im Altertum*, 441. Valójában itt az órigenészi *curriculum*-ban is föllelhető mind a logika, mind a matematika jelenléte.

<sup>6</sup> „Azokról a dolgokról pedig, amiket nem csupán hittel, de gondolkodással is szemlélünk, mikor fölbukkannak az értelemben és fölfedezzük őket, kifejezetten kutatáson alapuló bizonyítás szól. Minthogy minden emberi dolog hittől függ, miért is ne lenne értelmesebb inkább az Istenben hinni, mint bennük? Hiszen ki hajózik, házasodik, nemz gyermeket és veti a magvakat a földbe, ha nem hisz a jobbik lehetőség bekövetkeztében, jóllehet az ellentéte is lehetséges, sőt, időnként be is következik? De mégis, a jobbik és az imádságban kért lehetőség bekövetkeztében való hit adja meg mindenkinek azt a merészséget, hogy bizonytalan és kettős kimenetelű dolgokba fogjon. Ha pedig életünk folytatását minden bizonytalan kimenetelű tevékenységünkben a remény biztosítja, azaz a hit a jövő kedvező alakulásában, hogyan is ne lenne ésszerűbb, ha ezt a hívő a hajót hordozó tenger, a bevetett föld, a feleségül kért nő és az egyéb emberi dolgok helyett inkább a mindeneket teremtő Istenbe vetné, és abba, aki túlradó jóindulatával és isteni nemeselelkűségével arra merészkedett, hogy ezt a tanítást hatalmas veszedelmek és gyalázatosnak tartott halálnem árán is eljuttassa mindenhová, ahol emberek élnek, és azt tanította azoknak, akik kezdettől fogva hallgattak rá és tanítása szolgálatába álltak, hogy minden veszély között és a folytonosan rájuk leselkedő halál ellenére legyenek merészek, s az emberek üdvössége érdekében utazzák be az egész földkerekséget.” *Cels.* I, 11. E problémakörnek a patrisztikus hagyományban való szerepét alaposan megvizsgálja KENDEFFY Gábor, *Az egyházatyák és a skepticismus*. Budapest, 1999.

lag egyszerű rábeszélő módszerrel találkozunk, a karizmatikus tanítók nagy része pedig az Istenről való tudást nem annyira dialektikai és hermeneutikai szempontoktól meghatározottként fogta föl, hanem személyes, ellenőrizhetetlen ráhatás eredményének. A karizmatikus hatás azonban mindig időleges, és feltételezi a karizmatikus tanító és a hívő állandó közvetlen kontaktusát, hiszen ellenkező esetben egy másik vallási tanítás szintén nagy hatással bíró képviselője könnyen új irányba fordíthatja a lelkeket, ahogy ez gyakran meg is történt.

Órigenész beszédeit Gergely úgy jellemzi, hogy azok a lehető legegyszerűbb dolgokból indultak ki, majd megszakítás nélkül sok irányban haladtak, keresztettk egymást a gondolatsorok, egyfajta hálót képezve, amelynek fogságából nem lehetett kibújni. Mint valami álomból, ébresztette fel és tanította meg tanítványait arra, hogy a felvetett témához ragaszkodjanak, és ne lanyhuljon figyelmük a hosszú és komplex érvelések hallatán (101). Számos tetszetős véleményt adott elő érvelés formájában, amely először igaznak tűnt számukra, később azonban felmutatta hibáit. Máskor viszont kevésbé attraktív és meglehetősen elfogadhatatlannak tűnő érvekről bizonyította be, hogy igazak. Mint Gergely mondja: „Tehát így tanította logikus módon lelkünk kritikai részét a szavakkal és érvekkel kapcsolatos dolgokra.” (106) Kiemeli továbbá, hogy e beszédek nem retorikus jellegűek voltak.

### 3. Természetfilozófia

A főntebb vázolt beszélgetés lelkigyakorlat a filozófia felosztásához – Hadot egyik kedves témájához – is kapcsolódik, amennyiben Gergely a konkrét oktató munkának a logikai részét mutatja be először. Nem mulasztja el ugyanakkor a természetfilozófia kérdésének tárgyalását sem, amelynek kapcsán Hadot a filozófiai tanítás totális jellegét emeli ki, azt, hogy a lelkigyakorlat nem csak etika, mint ahogyan az első látásra tűnik, hanem természetfilozófia is, folytonos elmélkedés az ember természetben elfoglalt helyéről. Ez is gyakorlati szempontból tekintendő természetfilozófiai kutatás, és nem teljesen olyan vizsgálódás, mint amit pl. az arisztotelészi természetfilozófiai munkák alapján elgondolunk, vagy amit a modern természettudományok művelnek.

A szubjektumra vonatkoztatott természetfilozófia témája Gergely beszédében úgy jelenik meg, hogy mindenekelőtt a világról mint teremtett világról esik szó, a világ nagyszerűsége, szépsége, változatossága, bölcsen elrendezett volta az igazi téma. Mint Gergely mondja, az egyes létezőket bemutató, felosztó és megvilágító beszédek során a hallgató lelkében meglévő irracionális csodálat helyébe egy racionális csodálat került (111). Az Órigenész által előadott geometriai és asztronómiai tanítások láthatóan a természetfilozófiához kapcsolódnak.

A természetfilozófiának ez a praxis irányában való elköteleződése tetten érhető másutt is Órigenésznél. Az *Énekek éneke kommentár* előszavában azt lát-

juk, a természetfilozófia teljességgel nélküli a tiszta elmélet jegyeit, és fontossága egyedüli kritériuma a vallási értelemben vett hasznosság:

„Természetfilozófiának azt nevezzük, amely minden egyes dolog természetével foglalkozik, hogy az életben semmit se tegyünk a természettel ellentétben, hanem mindent arra használjunk, amire a Teremtő szánta és megalkotta.”<sup>7</sup>

Nem kell azonban azt gondolnunk, hogy Órigenész csupán szimplifikáló, gyakorlati szempontú ismeretekkel rendelkezett a természettudományok terén. A 2012-ben felfedezett Zsoltár-homiliái igazolják azt, hogy az asztronómiai tárgykörben és a zeneelmélet terén is otthonosan mozgott.<sup>8</sup>

#### 4. Etikai tanítás

Gergely szerint az a cél, amelyet minden iskolában a filozófusok keresnek, az erkölcsi jellegű isteni erények. Ezeket – a sztoikus eredetű filozófia-felfogásnak megfelelően – a növény gyümölcsének nevezi (115). Ezek az isteni erények a lélek törekvéseiben nyugalmat, kiegyensúlyozottságot eredményeznek. Mentessé tesznek mindenféle rossztól, fájdalomnélküliek és szenvedélymentesek (*alüpozsz kai apatheisz*) leszünk (116). Gergely szerint Órigenész „... valóban istenformájúvá (*theoeidész*) és boldogokká (*makariosz*) kívánt tenni minket.” (116) Ezen a ponton érdemes emlékeztetni arra, hogy Órigenész szerint az a platóni etikai *telosz*-felfogás, miszerint hasonlónak kell lenni az Istenhez (*homoiószisz tó theó*), amennyire az lehetséges, a zsidó-keresztény tradícióból származik. Amint a *Peri arkhón* harmadik könyvében mondja:

„A legfőbb jót tehát, ami felé minden értelmes természet igyekszik, és amit minden dolgok végcéljának is neveznek, számos filozófus is úgy határozta meg, hogy a legfőbb jó az Istenhez való hasonlónak válás, amennyire ez lehetséges.”<sup>9</sup> Úgy vélem azonban, hogy erre nem ők ma-

---

<sup>7</sup> *CommCant.* I. Prol. 3, 3. PESTHY Monika fordítása, Budapest, Atlantis Kiadó, 1993.

<sup>8</sup> *Hom77Psalm.* 2., *Hom76Psalm.* 2, lásd erről: Lorenzo PERRONE, „Rediscovering Origen today: First impressions of the new collection of Homilies on the Psalms in the Codex monacensis Graecus 314”, *StPatr* Vol. LVI, Vol. 4. Rediscovering Origen. Ed. Markus VINZENT, Peeters, Leuven/Paris/Walpole, Ma 2013, 103-122. Itt is megköszönöm Lorenzo Perronének, hogy rendelkezésemre bocsátotta az órigenészi homiliák általa és Emanuela Prinzivalli, Antonio Cacciari és Chiara Barilli által kiadásra előkészített görög szövegét. Órigenész alapos csillagászati ismereteiről tanúskodik az asztrológiai determinizmus cáfolata a Teremtés könyvéhez írt kommentárja harmadik könyvében, amely magyarul is olvasható: BUGÁR M. István, *Szabadság – szeretet – személy. Az ókeresztény teológia antropológiai vetülete*. Kairosz Kiadó, Budapest, 2013, 135-146.

<sup>9</sup> Platón, *Theaitétosz* 176 b.



guk jöttek rá, hanem az isteni könyvekből kölcsönözték. Mindenkinél korábban utalt ugyanis erre Mózes, amikor az ember első teremtését elbeszélve így szólt: *Alkossunk embert a mi képünkre és hasonlatosságunkra.*<sup>10</sup>

Gergely használja az „egészen hasonlóná válás” (*exomoioó*) és végcél (*telosz*) kifejezéseket is. A végcél így határozza meg: „hasonlóná válni és elérkezni Istenhez tiszta értelemmel és benne maradni.” (149) Az „istenivé válás”, (*apotheózis*) terminust is alkalmazza egy felettébb platonikusan hangzó mondatban, amely az önismeretre és a belátásra (*phronészis*) szólít fel: Mint mondja:

„a régiek helyesen mondták, hogy ez az igazi feladata a belátásnak, amely azonos az isteni belátással. Mert valóban ugyanaz az isteni és az emberi erény, midőn a lélek önmagát és az isteni ész mint valami tükörben gyakorolja szemlélni, és ha méltóvá válik eme közösségre vele, ebben a tükörben magának az istenivé válásnak valamiféle kimondhatatlan útjára lép.” (142)

Eme hasonlóná válás szinte magától értetődővé teszi a Pierre Hadot által is fontosnak tartott *apatheia* ideálját,<sup>11</sup> hiszen Isten szenvedélymentes. Az ideál megléte Órigenész egyéb műveiben is adatható,<sup>12</sup> és szerepét Gergely is hangsúlyozottan kiemeli.

Az etikai tanítás kapcsán Gergely az isteni erő segítségével kiformalódó platoní kardinális erények (belátás, bátorság, igazságosság, mértékletesség) mellett a vallásosság (*euszebeia*) fontosságát hangsúlyozza. Felfogása szerint ez az anyja minden erénynek, „ugyanis ez az összes erény kezdete és vége” (149).

Ami azonban a szövegünk talán legfeltűnőbb sajátossága, az a szó és tett egységének folyamatos hangsúlyozása. Gergely szerint Órigenész oktatói tevékenységének feltűnő és másokéval összetéveszthetetlen vonása volt, hogy tanítványait cselekvésekre is biztatta, és ennek során maga is tetteket hajtott végre.<sup>13</sup>

---

<sup>10</sup> *Princ.* III, 6,1, Ter 1,26.

<sup>11</sup> „Minden filozófiai iskola úgy tartja, hogy a szenvedés, a zavarodottság és az öntudatlanság elsődleges forrásai a szenvedélyek, a rendezetlen vágyak és az eltúlzott félelmek... A filozófia elsősorban a szenvedélyek terápiájaként jelentkezik.” Pierre HADOT, *A lélek iskolája*, 13.

<sup>12</sup> R. SOMOS, Origen, Evagrius Ponticus and the Ideal of Impassibility, in *Origeniana Septima, Origenes in den Auseinandersetzungen des 4. Jahrhunderts* Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 137. Hrsg.: Wolfgang BIENERT – Uwe KÜHNWEG, Peeters, Leuven 1999, 365-373.

<sup>13</sup> Thaumaturgosz Szent Gergely: *Oratio Panegyrica* 118; 123; 126; 135, vö. 140. Lásd erről Marco RIZZI bevezetőjét az általa készített fordításhoz *Gregorio il Taumaturgo* (?). *Encomio di Origene*, Milano, 2002, 31.

Mindig hangsúlyozta, hogy haszontalan az olyan diszciplína, ahol a beszéd elkülönül a tettől (123).<sup>14</sup>

## 5. Teológia

A Thaumaturgosz Gergely által eddig érintett, Órigenész iskolájában elsajátított logikai, természetfilozófiai és etikai tanítások a hellén bölcsélet platonikus vonulatához kapcsolható keresztény filozófia elemei. A köszöntőbeszéd személyes, záró szakasza előtt a mester tanító tevékenységét úgy jellemzi Gergely, hogy az a „szent beszédek” (*hierai phónai*) homályosságainak magyarázata volt. Előtte nem felejt el megemlíteni a tanító azon figyelmeztetését, hogy ne csatlakozzanak egyetlen filozófiai iskolához sem, egyedül Istenhez és a prófétáihoz. Ebből világosan következik, hogy a teológiai diszciplína lényege az Ó- és Újszövetség szövegeinek magyarázata. Homályosságaik első oka az, hogy az olvasásra méltatlan lelkek előtt ne legyen mezítelen az isteni Logosz, a második ok az, hogy az isteni beszéd természettől fogva a lehető legvilágosabb és legegyszerűbb, hozzánk képest azonban homályos, mert eltávolodtunk Istentől, a nehezen érthetőség harmadik oka pedig a régiségből adódik (174). Azt már nem részletezi Gergely, hogy milyen exegetikai elvek alapján történt ez az értelmezés, ám tudjuk Órigenész egyéb szövegeiből. A *Peri Arkhón* negyedik könyvében előadott exegézis-elmélet szerint a szövegeknek van egy testi, azaz szó szerinti, lelki, és szellemi jelentése. A lelki jelentésen jórészt morális interpretáció értendő, a szellemi jelentésen pedig a szoros értelemben vett teológiai, illetve a megtisztult lélek és az isteni Logosz kapcsolata, a kezdeti és végső dolgok. Témánk szempontjából itt annak a jellegzetességnek van kiemelt jelentősége, hogy a szövegmagyarázat a filozófiai diszciplínák egyfajta rendjét követi: a szó szerinti és lelki értelmezés az ember morális fejlesztését szolgálja, a szellemi pedig a természet-

---

<sup>14</sup> Órigenész kifejezetten gyakorlati irányultságú filozófiának tekinti a kereszténységet. Egyike a legvilágosabb bizonyítékoknak a Lukács 1, 2 részt kommentáló megjegyzése. A szóban forgó rész azokra utal, *akik kezdet óta szemtanúi és szolgái voltak az igének*. Órigenész a „szemtanúkat” (*ipsi viderunt*) az elmélethez, az ige „szolgáit” (*ministri sermonis*) a gyakorlathoz köti Jeromos latin fordítása szerint. Azt hangsúlyozza, hogy a tiszta elmélet célja önmagában van, mint például a matematika esetében. Más tudományokat, jelesül az orvostudományt, alkalmazni, működtetni kell, hiszen ezen alkalmazás nélkül nincs értelmük. Tehát, ebből a szempontból az Ige szolgáinak szavai a gyakorlat fontosságát hangsúlyozzák, sőt, bizonyos értelemben Órigenész azt sugallja, prioritásuk van, hiszen az orvostudomány az ő felfogásában magasabb rendű a matematikánál. *Hom. Luk. I, (GCS 8, 11-9, 9)*. Bár az orvostudomány is fölhasználható rossz célra (*Hom. Szám. XVIII, 3*), mégis az orvos az, aki az üdvösséget hozó gondviselő isteni erő megtestesítője Órigenész teológiai elméletében. A gyógyítás és a betegségből való felépülés folyamata alapvetően nem a páciens ellenőrzése alatt folyik, míg a tanítás esetében a tanuló szerepe több aktivitást előfeltételez. Elsősorban ez az oka annak, hogy az üdvösséget hozó Ige az orvos alakjában jelenik meg az emberek között.

filozófiai és teológiai szinthez kapcsolódik.<sup>15</sup> Ez azt is jelenti, hogy nem szabad azt gondolnunk, hogy a Thaumaturgosz Gergelynél található *diszciplináris* rendet tükröző sorrend tényleges időbeli sorrendet is takar az oktatás terén. Először is nyilvánvaló az, hogy az etikai szintnek két szakasz feleltethető meg Gergelynél, a megtérést előkészítő morális tisztulást és erkölcsi változást kikényszerítő *protreptikosz*, valamint az Istenhez való hasonlatosságot elérő, azaz a teoretikus, teológiai karakterű szenvedélymentességet elérő tökéletesedés, amikor az egyetlen cselekvés az isteni dolgokat szemlélő tiszta kontempláció lesz. Ez utóbbit mutatja Órigenésznek a János-evangéliumhoz írt kommentárja első könyvében található azon szöveg, amely az evangélium első, *arkhé* szavát próbálja értelmezni. A szóban forgó kifejezés többféle jelentése kapcsán ezt mondja:

<sup>15</sup> A hármas értelmezést a fennmaradt órigenészi művek közül az *Énekek éneke kommentár* viszi következetesen végig a következő elv szerint: a testi értelmezés zárójelbe teendő, mert nem a normál értelemben vett szerelemről van szó. Itt a szó szerinti jelentés megragadása a vélelmezett dramatikus helyzetből adódik. Teológusunk szerint az *Énekek éneke* dráma, így a szószentri értelmezés elsődleges feladata annak megjelölése, hogy a drámában mikor melyik szereplő szólal meg. A lelki szint az egyház, benne az hús-vér ember és a megtestesült *Logosz*, Jézus Krisztus szerelmi kapcsolatát írja le, míg a szellemi szint a belső ember, a tiszta lélek és az isteni, testetlen *Logosz* relációját tárja fel.

Megjegyzendő, hogy a filozófiai diszciplinák rendje egy cizelláltabb elméleti keretben is megjelenik: a szent szövegek abban is eltérnek egymástól, hogy az értelmezés mely szintjére fókuszálnak. Ennek megértéséhez is az *Énekek éneke*hez írt kommentár előszavához kell fordulnunk, ahol a következőképp fogalmaz Órigenész:

„Először is próbáljuk meg kikutatni, mit jelent az, hogy miután Isten egyházai Salamontól három könyvet örökölték, az első helyre a Példabeszédek került, a második helyen a Prédikátor áll, a harmadikon pedig az *Énekek éneke*. Íme, a következők juthatnak eszünkbe ezek kapcsán. Három fő tudomány létezik, melyek a dolgok ismeretére vezetnek; a görögök etikának, fizikának és epoptikának nevezik őket, mi viszont úgy mondhatnánk, hogy erkölcsstan, természetfilozófia és szemlélődés. A görögök közül egyesek hozzáveszik negyediknek a logikát is, amit mi az ésszerű gondolkodás tudományának is nevezhetünk. Mások viszont úgy vélik, hogy a logika nem önálló tudomány, hanem teljes egészében átszővi és behálózza a most felsorolt három másikat. A logika ugyanis, vagy ahogy mi mondjuk, az ésszerű gondolkodás tudománya, a szavak és állítások jelentésével, elsődleges és átvitt értelmével foglalkozik, valamint az egyes állítások nemére, fajtájára és alakjára vonatkozóan szolgáltat ismereteket – úgyhogy ezt a tudományágat a többtől nem annyira elválasztani kell, mint inkább beléjük illeszteni és beléjük szőni. Erkölcsstannak azt a tudományágat nevezzük, amelyik megmutatja, hogyan kell becsületesen élnünk és megadja nekünk az erény eléréséhez szükséges útmutatást. Természettannak azt nevezzük, amely minden egyes dolog természetével foglalkozik, hogy az életben semmit se tegyünk a természettel ellentétben, hanem mindent arra használjunk, amire a Teremtő szánta és megalkotta. Szemlélődésnek azt nevezzük, aminek a segítségével, miután túljutottunk a látható világon, megpillantunk valamit az isteni és égi világból, ezeket azonban csak értelmünkkel látjuk, hiszen meghaladják a testi látást.” *CommCant.* I. Prol. 3, 1–3. PESTHY Monika fordítása apró módosítással. Budapest, Atlantisz Kiadó, 1993, 46. Az, hogy a Példabeszédek könyve jórészt morális tartalmú tanításokat nyújt, nem zárja ki azt, hogy ne tárgyaljon elméleti, szentháromságtani kérdéseket is. Erről: Marcel RICHARD, *Les fragments d’Origène sur Prov. XXX, 15–31*, in Jean FONTAINE – Charles KANNENGISSER (eds.) *Epectasis. Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou*, Paris, 1972, 386–394.

„Az egyik a változás, azaz az út és a nagyság értelmében vett kezdet, melyet ekképpen világít meg az Írás: *a jó út kezdete: megtenni, ami helyes*.<sup>16</sup> A jó út nagy dolog, és elsőként a gyakorlat értendő, erre utal a *megtenni, ami helyes*, az azt követően pedig a szemlélődés értendő. Szerintem ennek vége és célja az úgynevezett helyreállítás, mert nem marad semmi ellenség, legalábbis ha igaz az, hogy *addig kell uralkodnia, amíg ellenségeit mind a lába alá nem veti, és utolsó ellenségként a halált semmisíti meg*.<sup>17</sup> Akkor ugyanis azoknak, akik elérkeztek Istenhez a vele lévő Ige<sup>18</sup> révén, egyedüli ténykedése (*praxisz*) Isten szemlélése (*katanoein*) lesz, hogy így az Atya ismeretében formálódva<sup>19</sup> mindannyian teljesen fiúk legyenek, minthogy most csak a Fiú ismeri az Atyát.”<sup>20</sup>

Ez a szöveg jól érzékelteti Órigenész általános metafizikai vízióját, amely természetét tekintve platonikus jellegű: a tökéletesedés kiindulópontja az emberi állapot. Ehhez az emberi állapothoz tartozik a *praxisz*, ami előfeltételezi az emberi testeket, az emberi közösséget és az emberi erkölcsi kiválóság különböző szintjeit. A végpont az *apokatastaszisz*, amelyben a teremtetett lények visszanyerik eredeti tökéletes szellemi állapotukat – sőt, az eredeténél is magasabb szintű tökéletes létrendbe kerülnek – ahol már nem lesz test, anyag, hiszen e teremtetett lényeknek az anyagi test nem lényegi komponense.<sup>21</sup> E végben a *theória* egyesíti Istent és a teremtetett szellemi lényeket, nem lesz több különbség e teremtetett lények között, és a *praxisz* szó normál értelmében vett cselekvésre nem lesz szükség.

Másodszor, azért nem tekinthető a Köszöntőbeszédben felsorolt stádiumok egymásra következése időbeli sorrendnek, mert a Gergelynél meglévő, a konverziót követő logikai stádium minden diszciplínát érintő és átszövő vizsgálódási módszer, és nem önálló tárgykör, amint azt az órigenészi *Énekek éneke kommentár* bevezetője is mutatja.<sup>22</sup> Harmadszor, a Gergely által a stádiumok záró szakaszaként bemutatott teológiai szövegértelmezés maga is újra végigfut az erkölcsfilozófia, természetfilozófia és teológia fokozatain a logika segítségével, így

<sup>16</sup> Péld. 16, 7.

<sup>17</sup> 1Kor 15, 25–26.

<sup>18</sup> Jn 1, 1.

<sup>19</sup> Gal 4, 19.

<sup>20</sup> *CommJoh.* I, 91–92 (GCS 10, 20).

<sup>21</sup> Itt most nem térek ki arra a kérdésre, hogy Órigenész vallotta-e az abszolút testetlen állapot tézisé, avagy sem, mert a jelenlegi vizsgálódás tárgya szempontjából ez nem lényeges. Másutt megpróbáltam *pro* érvelni: (Origenian apokatastasis revisited, in: *Christianesimo nella storia*, 23, 2002, 53–77.)

<sup>22</sup> Erről részletesebben lásd könyvemet: *Logika és érvelés Órigenész műveiben*. Kairosz Kiadó, Budapest, 2011.

teljesítve be a tevékeny, gyakorlati jellegű igazi filozofálást az etika, természetfilozófia és teológia területeinek folyamatos egymásba történő átmeneteivel.



## Elmélet és gyakorlat oltárán – a földi és az égi Ámor küzdelme

A kérdés – amelyet nem itt és most fogunk eldönteni – mitől ember az ember? Mi a *differentia specifica*-ja? A bölcselet történetében számtalan megfogalmazást találunk, amelyek a döntő (hangsúlyozom: a döntő!) differenciát (ami ne felejtjük el „megkülönböztetést” jelent), más és másképpen fogalmazták meg.

Az egyik: ember *uomo animal rationale*, azaz olyan „állat”, amely *értelmi* képességekkel rendelkezik. Sokan ennél tovább mennek, az *ész* szintetizáló képességét emelik ki, amely minden más élőlényhez képest megkülönbözteti az embert. A karteziánus tradíció végpontjaként a német idealizmus ezt a megkülönböztetést a legmagasabb szintre emelte, és akár Kantot, akár Hegelt nézzük, inadekvátnak tekintette mindazokat a tényezőket, amelyek az ember *érzelmei*hez, emocionális életéhez kötődnek. Nem tagadták a szerepüket, csak másodlagosnak vették. *Nota bene*: az embert régóta azzal akarják erre a megkülönböztetésre rávenni, hogy emberi mivoltát kiemelve felszólítják: uralja az érzelmeit. Az érzelmi szublimáció magas fokát értük el, és ebben persze a keresztény hagyománynak bőven volt szerepe, amely egyenesen erénynek kiáltotta ki az érzelmek megzabolázásának képességét. *Origenes*, a híres egyházatya, a hagyomány szerint éppen azért kasztráltatta magát, hogy ellen tudjon állni a test vágyainak. Egyesek szerint azért, mert túl komolyan vette a bibliai tanítást, amely azt mondja: „mert vannak heréltek, a kik anyjuk méhéből születtek így; és vannak heréltek, a kiket az emberek heréltek ki; és vannak heréltek, a kik maguk herélték ki magukat a mennyeknek országáért.” Én inkább úgy gondolom, hogy ez a fizikailag fájdalmas, ámde annál ostobább tett pontosan azt fejezte ki, hogy a test rakoncátlan vágyai ne okozzák az elme eltévelyedését.

Az ember azonban nem csak *uomo animal rationale* – ezért sikolt fel a romantika –, hanem érzésekkel, érzelmekkel bíró lény, akit éppen a racionalitás által meg nem határozható szenvedélyei tesznek azzá, ami. Ezt a 18-19 század nem igazán értette. A racionalitás felhője eltakarta azt a napot, amely az érzelmek „agathonja” lehetett volna. A teória elhull az érzelem oltárán. Vagy?

Erósz a legősibb emberi érzelem istene, akit nagyon helytelenül a szerelmi szenvedély felkorbácsolására korlátoznak. *Schelling* azt írja: „Maga Erósz, az istenek közül a legöregebb, akinek létét a legrégebbi költemény a Khaosszal egy időbe helyezi, újjászületik Venus és Mars fiaként, és körülhatárolt, maradandó alakot nyer.”

*Diotima* a legbölcsebb nő (ld. Symposium) szerint (rá még Szókratész is felnézett) úgy véli, Erósz nem született halhatatlannak, de halandónak sem, hanem „ugyanazon a napon él és virágzik”. Ahogy azt Caravaggio képén láthatjuk. Meghal, és újjáéled. Hogy világosan fogalmazzunk: a világot teremtő erő semiben sem különbözik attól az erőtől, amely a mindennapokban bensőséges, mindkét lelket átható kapcsolatot teremt, amit manapság. Furcsa istenség Erósz. A teremtésmítoszokban még nem hordoz semmilyen személyiségjegyet, nincs alakja, személyisége. Nem tudjuk ki, illetve mi ő, egyszerűen egy princípium. Nincs alakja, arca, ekként nincs hozzá semmi közünk. A teremtésmítoszban leginkább a szétválás, a sokszor említett szeparáció erejét fejezi ki, ismételve: nélküle a genezis nem lehetséges.

Aztán egyre inkább személyessé válik. A Gigászok lázadásakor már valamivel megfoghatóbb. Ő az, aki azzal menti meg Hérát, hogy belelő egy nyílvezzőt Phorphürionba, amivel a mítosz szerint azt éri el, hogy Porphürion, aki eredetileg meg akarta fojtani a nőt, most a nyíl hatására hirtelen inkább meg akarja erőszakolni. Később ez a folyamat a nevetséges irányába transzformálódik. Ámorként már rakoncátlan kisfiú lesz, egész távol eredeti lényegétől. A reneszánsz ikonográfia már szinte csak így ismeri. Lökött, kövér kiskölyök, aki mindig gondot okoz azzal, hogy nyílvezzéjét ide-oda lövöldözgeti. Mint *Benbo Benedetto* egy igen korai (15. század) ábrázolásán.



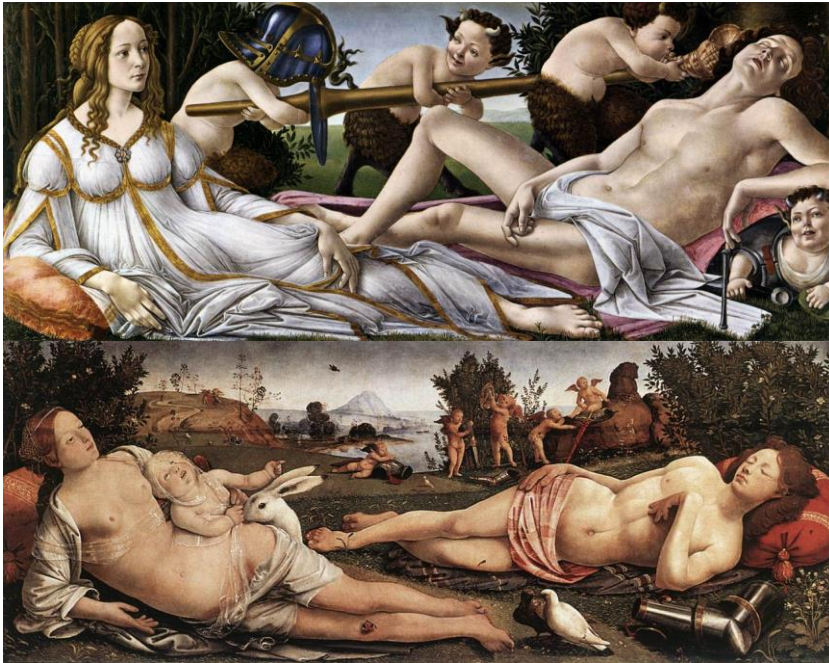


*Caesar van Verdingen* például még kétszáz évvel később szintén ezt az ábrázolást követi, ahogy azt látni fogjuk.

De nem szabad ebből a körből kihagynunk a (múltán) kevésbé ismert *Simon de Vos* (1603–1676) képét, amely egyedülálló minden Ámor ábrázolást illetően. A kép címe „Die Züchtigung Amors” (*Ámor megfenyítése*; *Gemäldegalerie, Berlin*). Vagy más fordításban: *nevelése*. Így még érdekesebb.



A képnek gyakorlatilag nincs irodalma. A szinte egyetlen *Melanie List* a kép kapcsán megjegyzi, hogy az itt látható történésnek nincs irodalmi forrása, hacsak nem *Lukianos*, aki tudni vélte, hogy az istenek megelégedve Ámor huncutságait, móresre tanították. Szerintem viszont *nem erről van szó*. A kép – amely sajátos témáján kívül túl sok erényt nem tud felmutatni – véleményem szerint *annak a jelenetnek egy érdekes változata, amikor Vulcanus (Héphaisztosz) rajtakapja Marsot (Árészt), hogy együtt hált feleségével, Vénusszal (Aphroditével)*. A történet szerint a féltékeny kovácsisten, Héra gyermeke, aki olyan ronda volt, hogy maga az anya lökte le a mélybe, láthatatlan hálót sző a felesége ágya köré, amelybe a had- és viszály istene a szerelem istennőjével beleesik, amikor szerelmeskedni akarnak. A képen a rajtakapott nő az ütlegető felé nyúl, kétségbeesett mozdulattal, a nyílvevesszők szerteszét szóródtak, a dámák ijedten hátrahőkölnek. Ha minden szereplő a barokk ruhák miatt nem is ismerhető fel, azonban a háttérben például Mars a sisakja miatt félreismerhetetlen. Teljesen biztos vagyok abban, hogy éppen ezt a pillanatot lehet látni a képen. Az ábrázolásban külön említést érdemel két festmény: *Botticelli* és a „fenegyerek” *Cosimo* csaknem azonos időben keletkezett képe. Boticellinél pajkos és kisördögi kölyökké válik Ámor, Cosimonál egy „nyuszinyi” a különbség, amelynek értelmét Arasse erotikus konnotációval tölti fel.



A voyeur pozíció érdekes vetületet kap. A bosszú helyett az erotikus izgalmat okozó szemlélés kap szerepet, például Tiziano érdekes képén, ahol az orgonista leplezetlenül nézi Vénusz szemérmét.



*Parmigianino* híres rajzán Vulcanus egyenesen merevedést kap a látványtól





míg *Tintoretto* képén ugyancsak figyelmesen szemléli felesége szemérmét,



miközben a hadisten az asztal alól kukucsál kifelé, Ámor pedig a háttérben egy kiságyban fekszik. Nem. Istentelenül eltángálja Ámort, aki nyilával szerelembe – és így megcsalásba – keverte a feleségét. Ha már Tintorettonál tartunk: a férj – nem figyelve a kutya (hűség szimbóluma) ugatására – örült féltékenységét nemi gerjedelem váltja fel, látjuk, hamarosan magáévá teszi az asszonyt. Ölésvágy – kéjvágy. Ismét. Parmigianinonál a merevedés ugyanazt jelzi, ahogy arra Arasse is rámutat. Ha lett volna pornó, azt nézik.

Nem, Vos képen nem ez történik. A megcsalt férj Ámor ellen fordul, aki szerelmet gerjesztett felesége és a csábító Mars között. Látjuk, kegyetlenül ütlegeli. Érdekes következtetés. Ezért érdekes kép, és ezért érdemelne több figyelmet. Az itt megjelenő felfogás szerint: nem a félrelépő szerelmesek a hibásak, hanem a szenvedély (Erósz), aki kilötte rá nyilait. Erkölctannak és apológiának egyaránt kiváló.

\*

### *Erósz maga a végzet.*

Vagy legalábbis a végzettel kéz a kézben jár. Itt egyik arcát mutatja, amely a szenvedélyt mindenféle gyarló emberi vágyakozással köti egybe, a kéjsóvár nemi vágy, az ölés, a birtoklás, a hatalom szenvedélyével. Ami akkor jelentkezik, ha az emberben az állati felülkerekedik. A szenvedély, a szerelem szenvedélye valamifajta örület. *Schopenhauer* szerint csak bosszantó dolog, ami arra jó, hogy a bölcselkedésre termett férfit összezavarja. Főként az kínos, ha nincs, aki

összezavarja – tehetnénk hozzá rosszindulatúan, ismerve a mester életét. Vagy, ha az illető igen későn jön el, mint nála egy *Elisabet Ney* nevű szobrászhölgy személyében. A mester ekkor még *A nemi szerelem metafizikája* című nagysikerű könyvét is hajlandó lenne újraértékelni. De ekkor már! Minek? Egyáltalán: hogy jut eszébe valakinek a „szerelemről” a „metafizika”? Ha még rosszabbak akarunk lenni, hozzátehetjük: legalább a frankfurti remetéről fennmaradt egy érdekes szobor. Élete nagy hiátusának, a szerelem hiányának örök mementója-ként. De rosszak vagyunk, ha rögtön Nietzsche-re gondolunk. Amikor azt írja, hogy bár rándulna össze a föld, ha a szent egy libával párosodik, nem mond mást, mint mestere. Tegyük hozzá: ugyanabban a kórban szenved, mint mestere. Mennyire elviselhetőbb lett volna számára is az élet, ha az a „liba” Lou vele párosodni kész lett volna. Mármint Lou Andreas Salome. De akkor talán szegényebbek vagyunk egy Zarathustrával. Valamit valamiért. A szenvedély nem a nőre, hanem az írásra irányul. Hogy boldogságot melyik ad, ki tudja? Ez az igazi „vagy-vagy”. Kierkagaard-nak igaza van. Para-frazeálva (a „hozzá beszélni” értelmében) szavait: szeress bele egy nőbe, meg fogod bánni, ne szeress bele, azt is meg fogod bánni. Alkoss valamit, meg fogod bánni, ne alkoss semmit, azt is meg fogod bánni. Módosítva, pontosabban: átgondolva a fentieket: valóban ez az igazi „vagy-vagy”? Ki tudja? Szóljon nekem is!

„A szépség ellenben akkor ragyogó látvány volt, mikor a boldog égi karral Zeusz vagy más isteni kíséretében boldogító látványt szemléltet és beavatódtak a legboldogítóbb avatásba, amelyeket megünnepelve teljessé lettünk és mentessé a bajoktól, melyek később várnak ránk, mert hiszen teljes és egyszerű, változhatatlan, boldog látványokba avattattunk, és szemléltük őket tiszta fényben, tisztán magunk is, és meg nem bélyegezve azzal, amit most magunkon viselve testnek nevezünk, amibe *kagyló módjára* be vagyunk börtönözve.”

Platón Phaidroszban megfogalmazott leírását továbbgondolva: ha a test kagyló, amely a lelket nem egyszerűen körbefonja, hanem magába zárja, és börtön gyanánt foglyát többé el nem engedi, akkor csak a halál hozza el a megbékélő szétválást. Ám a kagylóban születik a *gyöngy*. Márpedig éppen a szerelem ez a gyöngy, a lélek terméke, végzete és diadala. Tudjuk, a csodásan csillogó gyöngy a kagyló *betegsége*. Bele is pusztul, csak azért, hogy gyönyörködtessen. A test a testiséget akarja, ami nem azonos a lelki affektusokkal, ezért ér gyakran rondán véget az a szerelem, amely csak és kizárólag a testiségre épül. A szenvedély ugyanis nem a testben, hanem a lélek legmélyén lakozik, bár gyakran összekeverik – mai korunkban szinte kizárólagosan – a testiséggel. A lélek megpillantja a szépet, és erőt vesz rajta a megszállottság érzése. A gyöngy jelenlétét már érzi, a gyöngy kifelé nyomja a kagyló héját, szorít, és kellemetlen érzést áraszt. Ugyanakkor nem tehet ellene semmit, ami pedig gyönyörrel tölti el.

*Cravaggio* egyik leghíresebb képén ez a kettősség tökéletesen megfigyelhető. Az 1602–1603-ban festett „*Amor Victorius*” (Győzedelmes Ámor) című képe az érzékiség homoerotikus vonzalmának legszebb képi kifejeződése. Még izgalma-

sabb a kép, ha figyelembe vesszük, hogy Caravaggio korában a festészetet két tényező határozta meg: egyrészt a tridenti zsinat szigorú előírásait ridegen követő művészet, másrészt a felszínes, könnyed gyönyöröket kereső mindennapi élet, a hétköznapi realitás, amely magasról tett a zsinati elvárásokra. Tegyük hozzá: csakúgy, mint azok, akik megalkották. Ha valaki ezt nem látja, akkor súlyos vakságban szenved, javaslom, vegye elő az erről a századról írt krónikákat. Caravaggio is a saját útját járta, és habitusából eredően nem engedett semmiféle ízléskényszernek. Sem ennek, sem annak. A kép ennek tökéletes példája. Bár a témaválasztás rendben van, Caravaggio Ámort nem egy platonikus eszme megtestesüléseként, nem a zsinati szellemben, hanem egy utcagyerekként festi le.



Ez az Ámor egy gyermek prostituált, egy koszos kis utcakölyök, aki aprópénzért árulja a testét. De Agathontól tudjuk, hogy Erósz egyébként is gyűlöli az öregséget. Caravaggionál ez az Ámor nem a magasztos szerelem égi istensége,

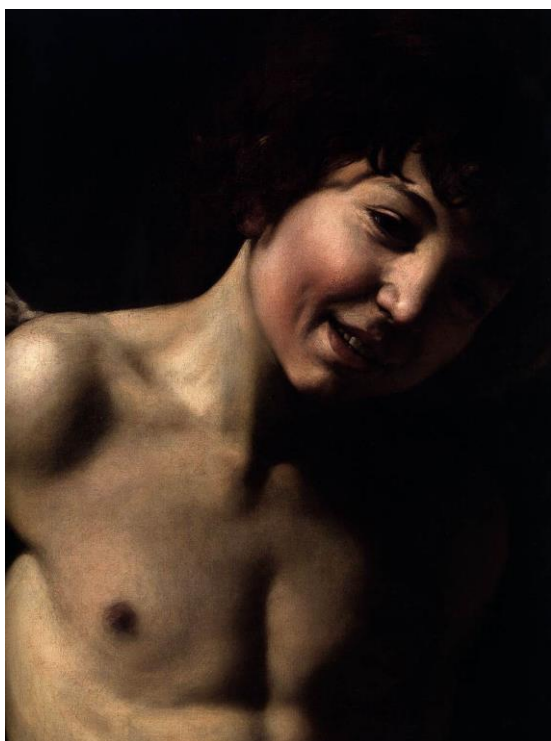


hanem a föld legmegvetettebb kasztjának emblemikus szimbóluma. Ezt jól mutatja, hogy nem a megszokott duci puttót festi le (mint mondjuk *Caesar van Verdingen* 1660 körül), aki édesen és egyben roppant undorítóan bodros fűrtjeivel maga a megtestesült képtelen allegória, és akinek egyik lába koponyán nyugszik, ezzel utalva mind az élet, mind a szerelem mulandóságára. Igazodva a reneszánszban kialakult, és korábban említett ábrázolási toposzhoz. Ez a jól táplált csecsemő egészen illik az elvárásokhoz, nem úgy, mint Caravaggio szemtelen képe.



Caravaggio-nál egy valódi hús-vér fiút látunk a maga provokatív meztelenségében. Nem gyermek, fiú. Arca tele van a trasteveri utcakölykök minden csintalanságával, furfangjával, ami a mindennapi túléléshez elengedhetetlen. Nélküle pillanatok alatt a nagybetűs élet martalékává válna. Ugyanakkor azt is látjuk, hogy a rideg otthontalanság kegyetlen élettapasztalatot hozott számára. Többet tud, mint mi bármikor is tudni fogunk az életről. Mert ő nem a teoretikus Ámor, hanem az, aki saját bőrén éli meg a szenvedés mindennapi élményét.





Mondják, hogy a kép egyszerre árulkodik mind a festő, mind a megrendelő, Vincenzo Giustiniani márki homoerotikus vonzódásáról, ami érdekli a művészettörténetet, ebből a szempontból közömbös. Caravaggio-hoz méltóan ez egy nagyon nem szokványos Ámor ábrázolás. Nagyon nem platonikus, nagyon nem felel meg a ficino-i elképzeléseknek sem.

Mit jelent a „győzedelmes”? Mi vagy ki felett győzedelmeskedik Ámor? Erre általában az a válasz, hogy egyrészt a világon, ahol Erósz nélkül semmi sem történik, másrészt önmagunkon, akik szeretnénk az értelem szavára hallgatni, de közben olyanok vagyunk, mint a *Felicien Rops* híres képén ábrázolt nő. A meztelen nőt egy disznó vezeti, utalva arra, hogy az érzések elhomályosítják az értelem tisztaságát. Ráadásul a nőnek be is van kötve a szeme. Az értelem vak, nem lát, így csak arra mehet, amerre a disznó vezeti. Nem túl korrekt, nem túl „PC” – mondanánk manapság. Persze lehet, hogy a disznó nem más, mint *a férfi*. Nos, ez ellen én biztos nem emelek kifogást.



Rops valahol zseni volt. A belga szimbolizmus jeles képviselője, aki magyarnak vallotta magát (ki tudja, miért?), és azt mondta 1879-ben, amikor Magyarországon járt, hogy a „sztyeppe fiainak szülöttje”, aki a puszta lovainak „tág orrlyukaival” jött a világra, ahogy a síkságon száguldanak a széllel, ott lent a Tisza mentén. Nos, Rops – nem mellesleg Zichy Mihály barátja – valamit megragadott az érzékiség lényegéből. (Bár lehet, hogy a disznó nem a nőt vezeti, hanem a nő sétáltatja. Mármint a férfit. Mindegy: egykutya. Pontosabban: *egydisznó*.)

De Caravaggio képen nem az érzéki vágy győzelmeéről van szó. Akkor: ki vagy mi fölött győzedelmeskedik Ámor? A világ fölött? Lehetséges. Az értelem fölött? Az is lehetséges. Hisz a szétdobált „kellékek” a képen ezt sugallhatják. Ám szerintem itt másról van szó.

Hívjuk ehhez segítségül Caravaggio egyik kortársát *Giovanni Baglione*-t. Baglione a manierizmus és a barokk között áll, inkább korai barokk, mint kései manierizmus. Caravaggio-nál idősebb, mégis jó harminc évvel túléli, és hatása

fel is fedezhető nála. Az egyik, nagyon „caravaggio-s” képe, amelyet 1602 körül festett, ugyanezt a témát választja, mint a fenti festmény. A címe hasonló, de sokkal többet elárul: *Az égi Ámor legyőzi a földi Ámort.*



Ez az elv megfelel az Erósról vallott elképzeléseknek, amelyek a 16. század környékén egyre népszerűbbek lettek. Eszerint két Ámor van, látszólag szemben Caravaggio képével. Ott csak egy. Ott nem is látjuk, hogy mi felett győzelmeskedik, itt igen: a másik Ámor felett. Az égi Ámor arra bírja rá az embert, hogy platóni vagy neoplatonikus módon elforduljon a földi szenvedélyektől, és az égi szépségre függessze a tekintetét. Itt az égi Ámor nyilat tart a kezében, de nem a szerelem nyilát, hanem az ölését. (Mint láttuk, a kettő között nincs túl nagy szakadék.) A földi Ámor itt megint egy hétköznapi kamasz képében kerül elénk, az égi pedig inkább egy antik „Mihály arkangyal” formájában. Az égi

szép (hit, filozófia) végképp felülkerekedik a földi hívságoknak hódoló vágyon (testi vonzalom).

Akkor Caravaggio-nál is az égi Ámor győzedelmeskedik? Kötve hinném. A győzedelmes Ámor egy egyszerű, serdülőfélben levő, ízig-vérig földi lény, huncut, csábító, pirospozsgás arc, mögötte egy gyűrött lepedő, ami arra utal(hat), hogy mit tett éjszaka. Ez a földi Ámor. Sőt: első pillantásra nem is sejtenénk, hogy a lábait szemérmetlenül széttáró prosti kölyök Ámort leplezi, ha nem lenne rajta a két szárny, amelynek az „oda- nem-illése” szinte üvölt a képből. Caravaggio-nál éppen a földi Ámor győz. Ki fölött? Nos, *pontosan az égi fölött*.

Mindezt akkor értjük, ha meggondoljuk, mit érthetett ez a kor a lelki affinitások alatt. Platón mellett nézzük *Arisztotelészt*. A *De anima* című művében Arisztotelész a léleknek három részét különbözteti meg. A vegetatív lélekrészt, ez a legalacsonyabb rendű. A szenzitív lélekrészt, ahová többek között az érzékelés, képzetalkotás stb. funkciói tartoznak. A legmagasabb rendű a gondolkodó lélekrész. A pathos mindenkinek adott. De az erény az, ha a pathos-t megregulázzuk, a szenvedélyeket az értelem alá rendeljük, mert akkor beszélhetünk lelki alkatról, habitusról. Baglione pontosan felmondja ezt a leckét. (Utálták is egymást Caravaggioval. Baglione a fenti képet két változatban is megfestette. Az egyikben a képen lévő Lucifer háttal van, a másik, a jelenleg Rómában látható képen szemközt. Állítólag Caravaggio vonásait fedezhetjük fel benne.)

Caravaggio azonban nem lenne az, aki, ha ezt tenné. Ő éppen a lecke ellen hat. Ámor nála a szenvedély győzelme a hideg, analitikus értelem felett. Mert az életből éppen ez hiányzik, nem az értelem. Nietzsche is a „szent tébolyt” kéri számon a világon, aztán tartva magát ehhez, eldobja az értelmet, és öntudatlanul belezuhan egy talán maga által választott furcsa fekete szakadékba. Persze, hogy ez mennyire fekete, azt rajta kívül senki sem tudhatja.

Ő meg nem mondja el.

\*

Ki tudja, ki dönt helyesen vagy helytelenül? Erősz a lélek egészét magával ragadja, nem engedi, pontosabban: nem kívánja elengedi, mert sajátjának tartja; mivel megszerezte, az övé. Azt persze tudjuk, hogy még mindig jobb, mint akit teljesen elkerül. Annál pokolibb ugyanis nem létezik. Emlékezzünk! Kierkegaard-nak tökéletesen igaza van. Ebből a korból nem az értelem hiányzik, hanem a szenvedély. A kor ezért „nyomorúságos”. Ennek analógiájára biztosan mondhatjuk: az ember, akit nem érinti meg a szenvedély tüze, hanem csak és kizárólag a hideg értelem vezérli, ugyanolyan nyomorúságos. Az teória nem elhull az érzelem oltárán, hanem igazi „értelmet” kap.

## Személyes és szociokulturális identitás a modern individuum hegeli koncepciójában

„az ember legbensejét, önmagával való egységét állítják fel alapul és teszik tudatossá, úgyhogy az ember végtelen erősségre tett szert önmagában.”<sup>1</sup>

### *I. Identitás és individualitás a gyakorlati filozófia és a modernitás-koncepció horizontján*

A mottóban idézett hegeli gondolat az „újabb kor” filozófiáját tárgyaló fejzetben található, ott, ahol a francia felvilágosodás filozófusainak érdemeit méltatja. Az ember önmagával való egységének elve, így Hegel, a szabadság kérdését veti fel. Rousseau-nál feltárul a szabadság elve, amely „átmenet a kanti filozófiához”: „elméleti tekintetben ezt az elvet vette alapul” Kant. Az ember legbensejét állítani fel alapul pedig azt jelenti, hogy „a szabadság maga a gondolkodás”, s „a gondolkodásnak magával való egysége a szabadság”, teszi hozzá Hegel. Az így felfogott szabad akarat nem önkény, s nem áll szemben a társulással és az állammal, hanem éppen bennük valósul meg.<sup>2</sup> Hegel arra a következtetésre jut, hogy *az ember önmagával való azonosságának elve nem csupán belső és személyes ügy, hanem összefügg a modern világ elvével, a szubjektív szabadsággal és az ennek megfelelő társadalmi és politikai berendezkedéssel.* Ez a gondolat a hegeli azonosságfilozófia egyik kulcsfontosságú eleme, amelyet az alábbi vizsgálódásban előtérbe állítunk.

Az azonosság hegeli koncepciója jóval tágabb rendszertani keretekben merül fel. De az alábbi elemzésben nem ezt állítjuk előtérbe. Arra az esztörténeti összefüggésre is csak röviden utalunk, hogy az azonosság (Identitát) tematizálása kulcsfontosságú volt a Kanthoz kötődő, egyszersmind vele szembeforduló német idealizmus kialakulásában, és hogy Hegelnek ebben megvolt a maga elvülhetetlen érdeme, ami pl. az azonosság és nem-azonosság azonosságának híres-hírhedt tézisében is kifejezésre jut. Kant megoldása az ész képességeit, működését és ennek eredményeit, az antinómikus és problematikus tudást illetően nem volt Fichte és Schelling számára megnyugtató és elfogadható. A Kant-

---

<sup>1</sup> G. W. F. Hegel: Előadások a filozófia történetéről. III. kötet. Második kiadás. Fordította Szemere Samu. Akadémiai Kiadó, Budapest 1977. 374.

<sup>2</sup> Uo. 375.

kritikában gyökerező azonosságfilozófia igényének bejelentését Fichte és Schelling érdeméért Hegel a *Differenzschrift*-ben elismeri és nagyra értékeli.<sup>3</sup> Ugyanakkor elégedetlenségének ad hangot, amikor rámutat: az azonosság és a nem-azonosság metafizikai és episztemológiai aspektusainak fichtei és schellingi értelmezése önmagában nem kielégítő. Bár ez a szöveg a Kanthoz való erős kötődés dokumentuma, mégsem lehet nem észrevenni Hölderlin befolyását ebben a kritikai megnyilatkozásban. Hölderlin volt az, aki mind Kanthoz, mind Fichtéhez és Schellinghez való viszonyára döntő hatással lett. Az ő nyomdokain haladva állította előtérbe Hegel az *egyesítést* (Vereinigung), ami az azonosság tematizálását új perspektívába helyezi. Innen nézve hangsúlyozottan az *élet, ennek elevensége, dinamizmusa és ellentmondásokkal telítettsége* felől közelít a filozófiához, mint a tudat és a lét fogalmi-kategoriális és szisztematikus-tudományos eszköztárral feltárt szférájához és mint „közönséges élethez”. A „filozófia szükséglete” ugyanis az élet e két dimenziójának találkozási pontján lép fel, ott és akkor, amikor „az emberek életéből eltűnik az egyesítés hatalma, amikor az ellentétek elvesztették eleven kapcsolatukat és kölcsönhatásukat és önállóságra tesznek szert”.<sup>4</sup> S úgy tűnik, minél inkább gyarapodik a műveltség és az „élet sokfélesége”, annál nagyobb lesz a „kettéosztottság hatalma”, s „annál szilárdabb lesz égtáji sérthetetlensége”. A szétszakítottság, a kettéosztottság, az elidegenedés így módon már a korai Hegelnél közvetlenül az egyéni egzisztenciát mélyen érintő jelleg. A műveltség és a kultúra világát is átszövi ez a jelenség: a művészet meg hasonlik a kultúrával, s elkülönült területekre váltak szét: „az egyes területek számára nincs jelentősége annak, ami a többi területen történik.” Ebben a helyzetben a filozófia feladata „a szembeállítottságok *egyesítése*, az, hogy a létet – mint létrejövést – a nem-létbe, a kettéosztottságot – mint az abszolútum megjelenését – az abszolútumba, a végest – mint életet – a végtelenbe helyezze.”<sup>5</sup>

E feladatkör rögzítése a filozófia spekulatív, reflexiós és tudományos rendszer-jellegének felvezetését előzi meg az írásban, amivel most nem foglalkozunk. Ám van egy másik vonulat is Hegel gondolatmenetében, amire érdemes odafigyelni: a véges életnek a végtelenbe helyezése a *kettéosztott, meg hasonlott, nem-azonos* életben. A véges élet pedig az a szféra, amelyben kifejeződik a „közönséges”, „egyszerű élet”, azaz „mindenki és bárki” élete. Ez nem a filozófia bevett eszköztárával sterilizált élet. A modern individuum *önazonossága problematikusságának* hegeli értelmezése mindvégig megőrzi az életnek ehhez a jelentéséhez való kötődését, amely aztán a *hegeli realizmus* egyik alapvető kom-

<sup>3</sup> Hegel identitás-konceptiójának a német idealizmussal való összefüggéséhez vö. Balogh Brigitta: Identitás és interszubjektivitás. A német idealizmus tanulságai. In: Kellék, 42.sz. 2010, 105-114.

<sup>4</sup> G. W. F. Hegel: A filozófia fichtei és schellingi rendszerének különbsége. In: uő: Ifjúkori írások. Válogatta Márkus György. Fordította Révai Gábor. Gondolat, Budapest 1982, 160.

<sup>5</sup> Vö. uo. 161-3.

ponense lesz. Ezt a korai gondolatot az alábbiakban az érett Hegel *gyakorlati filozófiájának perspektívájában* vizsgáljuk. Az „újabb kor” illetve a „modern kor” képezik ehhez a történetfilozófiai háttérrel, a szellem rendszere pedig a gyakorlati filozófia közvetlen toposzát. E komponensek metszéspontján adódik az identitás sajátosan hegei, *kontextualizált szubjektuma: a modern, jogaiban szabad, életvezetésében különös individuum a maga meghasonlottságaival, a szembeállítottság és az elidegenedés történeti-kulturális háttérével és egzisztenciális adottságával, életvilága és „belső világa” meghasonlottságainak megélt és reflektált viszonyaival.*

Ennek a belátásnak a szisztematikus kiindulópontja a modern kor „végtelenül szabad szubjektivitásának elve”. *A véges élet a modernitásban a szubjektív szabadság végtelenségébe helyeződik.* Hegel az így felfogott szabadságot mint elvet és értéket nem csupán fel-és elismerte, hanem ennek *megvalósítását és megvalósíthatóságát* állította előtérbe. Méghozzá annak minden belátható következménnyel együtt, beleértve az életvilágbeli és a „személyes létezésre” vonatkozó negatív hatásokat is. Mélyreható elemzéseket találunk nála a modern individuum egzisztenciális, szociális és magánéleti *önazonosságának problematikus jelenségeiről.* A végtelenül szabad szubjektivitás elve megkérdőjelezhetetlen történelmi vívmány. Ez az elv nyilvánul meg a „bensőség elvében” (*Prinzip der Innerlichkeit*) és a „belső világ” (*innere Welt*) autonómiájában. A belső világ az önazonosság *személyes aspektusainak*, az életvilág a különböző *személyközi* kapcsolatoknak a toposza.<sup>6</sup> A *belső világ* mibenléte szisztematikusán az objektív szellem keretében a *moralitás világa és perspektívája („a morális álláspont”)* felől tárul fel, az *életvilág* a *moralitás*, a család, a polgári társadalom metszéspontjain. E világok jellegzetességei nem csupán fogalmi konstellációkban mutathatók fel: a szabad szubjektivitás, a modern individualitás *fogalmi* alakja nem értelmezhető adekvát módon a modern világ tipikus *fenoménjei*, az ezekben megmutatkozó szignifikáns jelek nélkül. Jelen esetben ama fenomének nélkül, amelyek a *személyes önazonosság növekvő problematikussá* válását, illetve a különböző *szociális identitások feszültségeit, konfliktusait konkrétan* jelzik és előre vetítik.

A személyes identitás közvetlen toposzának, a belső világnak és az ebben a világban konstituálódó, illetve megrendülő önazonosságnak, az erre mutató *tüneteknek és jelenségeknek* a kérdéskörét azon a komplex értelmezési horizonton lehet felfejteni, amely *túlmutat a moralitás közegén.* A modern társadalom hegei elmélete, illetve a modern individualitás hegei koncepciója jelölik ki ehhez a megfelelő értelmezési horizontot. A következőkben azonban tünetekre és jelen-

---

<sup>6</sup> A *Jogfilozófia* erkölcsiség-fejezete kapcsán emlékeztessünk arra, hogy ezt, sőt néha az egész művet politikai filozófiaként értelmezték, ami elnyomta a hegei koncepció sokrétűségét. Emlékeztessünk Ch. Taylor kritikájára, aki a recepció egyik hiányosságát abban látta, hogy a *Jogfilozófia* körüli vitát a liberalizmus és a konzervativizmus inadekvát ellentéte határozta meg. Vö. Ch. Taylor: *Hegel*. Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1996, 490-491.

ségekre koncentrálunk, és *nem* az értelmezési horizont *szisztematikus komponenseire*, jóllehet a rendszerösszefüggések és a rendszer-fogalmiság az előttünk álló feladat teljesítésében nem mellőzhető teljesen.

Ennek a *fenomenológiai-fogalmi megközelítésnek* a főbb paramétereit a modern kor „végtelenül szabad szubjektivitás” elve mellett az „önmeghatározás joga” mint ezen elv realizálásának közbenső eleme jelöli ki. Az önmeghatározási jog realizálása viszont az *egyének* „különösségére való jogához” vezet. Ezen elvek és jogok összessége a modern szubjektivitás *normatív* világa, amelynek filozófiai toposza ugyancsak a moralitás. E jogok/normák empirikusan univerzálisak: az egyének – mindenki és bárki – magukévá tehetik és érvényesíthetik e jogokat a modern világban. Ám e jogok realizálási igényének teljesülése, a „megvalósítás” (Verwirklichung) csak részben sikerülhet: olyan akadályokba ütközik és ütközhet, amelyek a modern világ strukturális jellegzetességeiből adódnak. Nem csak külvilági, hanem *belső akadályok* is felléphetnek a realizálási igény teljesülésében. Ilyen akadály lehet többek között az egyén műveltségének, művelődésre való hajlamának, vagy ésszerű magatartásának nem megfelelő szintje. Törések keletkezhetnek az egyének önmagukról alkotott elképzelése és valóságos mivoltuk között. Az *önazonosság* a modern egyén számára soha nem adott, hanem újra és újra *fel van adva*. *A szabad végtelenségbe helyezett véges élet magával hozza az önazonosság állandó megkérdőjelezését, egyszersmind állandó újratерemtésének igényét, sőt kényszerét.*

A *művelődés* alapvető jelentőségű az önazonosság körüli törések, az önkép(ek), az egyéni létezési módok és életformák közötti és azokon belüli feszültségek kezelésében. A művelődés ily módon komponense is az egyének *személyes*, hegeli terminussal: privát identitásának. Ezen túl a művelődés szociokulturális közege meghatározó szerepet játszik a *szociális* identításban, így a családhoz, a magánszférához kötődés tudatában és érzületében (a család „érzett egységében”), a hivatáshoz kapcsolódó tudatban és érzületben (a hivatás-és polgártudatban), illetve a nyilvánosságához tartozó identitásformáló tényezők (a közvélemény, a jogi kultúra, a citoyen-öntudat) alakításában.

A személyes identitás *mibenlétét* a modern individuum „személyes létezése”, illetve „belső világa” szempontjából szisztematikusan a moralitás szférájában mutatja fel Hegel.<sup>7</sup> Ám a fellépő *zavarokra*, ezek okaira és tipikus jelenségeire az objektív szellem más szöveghelyein (mindenek előtt a család és a polgári társa-

<sup>7</sup> A személyes létezés mint individuális élet ennek természeti aspektusait illetően is a különösség kategóriájával jellemezhető. Ez a személyes létezés az egyének jólétére mint különörsre vonatkozó jog egyik komponense is. A jólét keretében állapítja meg Hegel: „A természetes akarat érdekeinek *különössége*, egyszerű totalitásában összefoglalva, a személyes létezés mint *élet*.” Vö. uő: A jogfilozófia alapvonalai. Fordította Szemere Samu. Akadémiai Kiadó, Budapest 1971. 127. §, 144. – Sigle: J. – A természeti léteztől a belső világig terjedő életről van itt szó. A moralításban pedig a belső világ főbb komponensei a szubjektív akarat jogán alapuló önreflexió és ön-meghatározás további meghatározásai, így a cselekedetek tartalma mint az enyém, illetve az el-tökéltség, a szándék, a lelkiismeret.



dalom közegében, az életvilág szféráiban) mutatott rá. Ami azt jelenti, hogy a *személyes identitás válságtünetei túlmutatnak a személyes létezés egyéni keretein: interszubjektív és szociokulturális kontextusban értelmezhetők és értelmezendők*.

E válságjelenségek elemzése során tárta fel Hegel a *modern ember egzisztenciájának drámai jellegét*. Ez együtt járt a *művészet* bizonyos jelenségeinek a gyakorlati filozófia tematikájába való beemelésével. Hegel felfogása szerint az *objektív és az abszolút szellem metszéspontján* mutatható fel, hogy a modern egzisztencia nem tragikus; a tragikum az antik világ és élet egy rövid szakaszának sajátja. A modern egzisztencia lényege szerint drámai, méghozzá olyan módon, hogy egyúttal reflektál erre a drámai jellegre, ami eltávolítóan hat vissza magára az egzisztenciára. Ez a *reflexiók kényszer* a modern művészetben, főleg a művészetfilozófiában *explicitté* lesz. Ezzel párhuzamosan a modern egzisztencia drámai jellege magában az életben mindinkább elvész, s egyre inkább *prózai*, sőt *komikus* vonásokkal párosul: az élet prózai és/vagy komikus egzisztenciává válik.<sup>8</sup>

E komplex értelmezési horizonton kapunk magyarázatot arra, hogy Hegel miért olyan jelenségeken példázta a modern individualitásról kialakított diagnózisát, amely jelenségek az iróniához, a humorhoz és a komédiához vezető, ily módon felbomló dráma jellegzetes darabjaiban manifesztálódnak.<sup>9</sup> Az nem volt számára kétséges, hogy nem csak a tragikus, hanem a drámai is felbomlik és megszűnik, mégpedig nem csak a művészetben, hanem mindenek előtt az ennek fundamentumát képező „modern életviszonyokban”. Ez a fejlemény vezet olyan tartás és magatartás kialakulásához, amelyet Hegel néha iróniának, máskor humornak nevez. Ahogy a dráma, úgy a komédia sem csupán műfaj, hanem életviszony. A modern dráma mint „középszerű dolog” (Mittelding) a polgári és a nyárspolgári mentalitásból és életvilágból eredő kollíziókat ábrázol, ami a személyes és szociális identitások problematikussá válását jeleníti meg. Olyan kollíziókat, amelyeket, mint Hegel írja, az életből „túláságosan is jól ismerünk”.<sup>10</sup>

<sup>8</sup> Vö. Rózsa Erzsébet: Krisztus, a lovag, a derék polgár és aki utána jön...? Hegel a modern szubjektumról. In: Diotima. Heller Ágnes hetvenedik születésnapjára. Szerk. Kardos András/Radnóti Sándor/Vajda Mihály. Osiris-Gond, Budapest, 1999, 435-452.

<sup>9</sup> A moralitás-fejezet utolsó előtti paragrafusában Hegel az iróniát mint a modern individuum jellegzetes alapállását írja le, a szubjektivitás „legmagasabb csúcsának” nevezve. Ez a szubjektivitás „abszolútumnak vallja önmagát”. J, 140. §, 160.

<sup>10</sup> A modern időkben „nincs már méltó színjáték” – állapítja meg Hegel a Jogfilozófia 118. §-hoz fűzött kéziratban maradt feljegyzésben, ahol a drámainak a modernitásbeli helyzetéről ír a művészet és az életvilág összefüggésében. G. W. F. Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts. Werke 7. Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe. Red. Eva Moldenhauer/K.M. Michel. Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1986. 221. – Sigle: R. – A dráma, mint „középszerű dolog” témáját a tragikus kollíziók feloldásának és a morális győzedelmeskedésének kontextusában vezeti elő az *Esztétikában*. A „modern tragédiában az egyének nem céljuk szubsztanciális volta, hanem szívük és kedélyük szubjektivitása vagy jellemük különössége ke-

Erre a jelenségre Hegel néhol egyenesen szarkasztikusan reflektál. A régiek hőroszainak (Achillesnek) és nagy egyéniségeinek (Kreonnak és Antigonénak), bizonyos értelemben még a modern kor hajnala hőséneke, a lovagnak a tartása és magatartása „szilárd talajt” jelentett a drámai költészet számára. Ám mindez a modern (romantikus) művészetben már nem érvényes. A „derekasság” (Rechtschaffenheit) lesz a legfőbb polgári erény, amely olyan tartásba és magatartásba integrálódik, ami ugyan lehet boldogtalan, de heroikus vagy tragikus semmiképpen sem.<sup>11</sup> Egy derék ember szorgalmának gyümölcsét és ambícióinak kielégülését a hivatásában találja meg, ám ez nem rendelkezik semmiféle drámai érdekességgel.<sup>12</sup> Az „élet prózája” uralja el a modern egzisztenciát, ezért a művészetet is, így summázható Hegel végkövetkeztetése.

E jelenségek ugyanis nem csupán a művészet állapotáról árulkodnak, hanem mindennek előtt az alapjukul szolgáló életviszonyokról. E változások egyik alapvető okát abban fedezte föl Hegel, ami a modernitás legnagyobb nyeresége: a „végtelen szabad szubjektivitás” elvében. Ez az elv a *szabadság inflálódását* vetíti előre. Ha ugyanis minden egyes egyén rendelkezik azzal a joggal, hogy saját maga döntsön élete minden kérdésében, figyelmen kívül hagyva normákat, szokásokat, tradíciókat, kötődéseket és kötések, akkor a szabadság önkény lesz, ami a jellem nagyságát *ab ovo* veszélybe sodorja.<sup>13</sup> A végtelenül szubjektív szabadság mint önkény mind a személyes, mind a szociális identitásra rombolóan hat. Ebből a szempontból nagyon is érthető, hogy a *Jogfilozófia* moralitás-fejezetében, illetve a család-fejezetben a modern drámát a modern művészet és a

---

res kielégülést.” G. W. F. Hegel: Előadások az esztétikáról. III. kötet. Második kiadás. Fordította Szemere Samu. Akadémiai Kiadó, Budapest 1980. 427. – A modern jellemekben ingadozást és belső meghasonlottságot találunk, ami „valami pusztán szomorú és kínos”, vagy „bosszantó”. (Uo. 431.) Majd így folytatja: „ha egyszer mindent a pusztán morális érzületre és a szívre vonatkoztatunk, akkor a morális reflexió e szubjektivitásában és erejében a jellem [...] meghatározottságának nincs többé támasza.” Uo. 435.

<sup>11</sup> A derekasság a modern társadalom normatív eleme. Ehhez vö. J, 207. §, 225, illetve 253. §, 258.

<sup>12</sup> A cselekedet külső hatalmaknak való feláldozását, és ennek „idegen következményeit” Hegel a *Jogfilozófia* 118. §-ban tematizálja, ahol a régiek tragédiája kapcsán arra utal, hogy náluk a „heroikus öntudat” „még nem haladt tovább a tett és cselekedet, a külső esemény s az eltökéltség és a körülmények ismerete különbségének reflexiójához, valamint a következmények széthullásához, hanem vállalja a bűnt a tett egész terjedelmében.” (J, 137.) – A kéziratban maradt feljegyzésekben behatóan elemzi a „drámai érdek” motívumának felbomlását. A „modern időkben” nem lehetséges többé méltó színjáték: ez ugyanis lehet „szerencsétlen, de tragikus nem”. A hivatalnoki és polgári viszonyok között a jellem általános, ami lehet derekas, tiszteletre méltó, de valóban individuális nem. Ami individuális, az véletlenszerű és nem szükségszerű, mert nincs benne szubsztanciális. A mások véleménye nyer nagy jelentőséget, ami azonban nem valódi szubsztanciális. R, 220–222.

<sup>13</sup> A jellem nagysága az antik tragédiák vonása, amit a modern drámák megkérdőjeleznek. Ezt a kérdést Hegel a művészet történeti kontextusában, valamint a drámai művészet műfaja kapcsán is több helyen elemzi.

modern élet problematikussá lett jelenségeként aposztrofálja.<sup>14</sup> Művészetfilozófiai kérdések valódi életproblémákkal kerülnek itt közvetlen kapcsolatba, olyan húsbavágó kérdésekként, amelyek a modern egzisztenciát, ennek elemeként a személyes és a szociális önazonosságot alapjaiban érintik.

Hegel vázolt állásfoglalása nem pusztá megfigyelői pozícióra vall. Erős normatív alapállásból kiindulva kísérelt meg orientációs pontokat felmutatni, amelyekre támaszkodva a modernitás e negatív jelenségei nem csak megmagyarázhatók, hanem a saját élet kereteiben bizonyos mértékig *kezelhetők* is lehetnek. Egyértelmű volt számára, hogy az erkölcsiség, a „régiek” Arisztotelészig visszavezethető szubsztanciális normája a modernítésben *önmagában nem* képes az egyén életvilága és önértelmezése számára azt a „szilárd alapot” (feste Grundlegung) és „szilárd tartást az életben” (feste Stellung im Leben) nyújtani, amire a hagyományos társadalmakban alkalmas volt. Erre nem csak a *Jogfilozófia Előszavában* mutat rá. Már jóval korábban, *A szellem fenomenológiájában* is felsejlett ez a gondolat, amikor a régiek „tisztá erkölcsiségét” és az újabb idők „valóságos erkölcsiségét” ütköztette.<sup>15</sup> Ez a belátás megvilágító erejű az életmű számára, s arra ösztönözte, hogy kiutat keressen a szubsztanciális normativitás kérdésessé, sőt számos területen (pl. a jogban vagy a polgári társadalomban) érvénytelenné válásának zsákutcájából. E koncepcionális háttér alapján érthető meg az a hegeli gondolat, hogy a szubsztancialitás és a szubjektivitás együtt alkotja a modern társadalom két, egymással szorosan összefüggő szerkezeti alaprétégét. Éppen e szerkezeti elemek kölcsönösségében, *kölcsönös fel-és elismerésében, ami egyben kölcsönös korlátozás is*, fedezte fel az egyedüli esélyt arra, hogy a modern individuumok önértelmezését és önmeghatározását, önmagával azonos tartását és magatartását működtetni és stabilizálni lehessen. Innen nézve sem véletlen, hogy az a *komplementáris alapszerkezet* képezi a hegeli

<sup>14</sup> A konkrét szöveghelyen, a 118. §-ban a cselekedet szerkezeti elemzése van a középpontban, ami cselekvésméleti szemszögből ösztönző értelmezési lehetőségeket kínál. Vö. ehhez: M. Quante: *Hegels Begriff der Handlung*. frommann-holzboog. Stuttgart 1993. – A Jogfilozófia e szöveghelyén fontos drámaelméleti észrevételeket találunk, pl. a modern házasság alapját, a személyek szabad beleegyezését hangsúlyozó 162. §. megjegyzésében is. A „végtelenül különös” érvényesítési igényeit, ami a modern világ szubjektív elvével függ össze. „A modern drámákban és más művészi ábrázolásokban azonban, ahol a nemi szerelem a fő érdek, az átható fagyosságú elem, amelyet benne találunk, az ábrázolt szenvedély forrásává hevül a vele kapcsolatos teljes *esetlegesség* által, mintha csupán *ezen* a személyeken nyugodnák, ami *rájuk* nézve csakugyan végtelen fontosságú lehet, de *magánvalósága* szerint nem az.” J, 189.

<sup>15</sup> Vö. ehhez: Rózsa Erzsébet: Hegels Antigone-Deutung. – Zum Status der praktischen Individualität in der *Phänomenologie des Geistes*. In: Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne. Szerk. K. Vieweg/W. Welsch. Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2008, 463-470.

gyakorlati filozófia, s ennek fő műve, a *Jogfilozófia* strukturális és tartalmi vezérfonalát.<sup>16</sup>

Mindez messzemenően kihatott az identitás-kérdés hegeli koncepciójára. A moralitás-fejezetben megfogalmazottak szerint az önértelmezés és az önmeghatározás alkotja a modern egyének legfőbb, a végtelen szubjektív szabadságon nyugvó normativitását. Ám az egyén életvezetésében, azaz *saját* normái, *különös* jogai *konkrét* érvényesítésében kapcsolatba kerül mások ugyancsak jogos, sajátos normáival, a saját életre vonatkozó önmeghatározási jogukkal és ennek érvényesítési igényével. A viszonyukban fellépő *elismerésért való harc fundamentuma a kölcsönös egymásra utaltság alaphelyzete*, ennek belátása és elfogadása mint ésszerű aktus. Ez az „ésszerű belátás” viszont túlmutat az egyes egyének jogain és saját, különös életén. Az e folyamatban és interakciókban előálló *magasabb normativitás* nem önmagában érdekes: értelme és funkciója az, hogy alapját képezi az egyes egyének különös jogai közötti interszubjektív, életvezetésbeli praktikus *közvetítéseknek*. A *praktikákban kölcsönösen megerősített normativitás legitimálja* az egyének különös jogait és ezek realizálási igényét, s szabad utat ad újabb és újabb megerősítésnek a gyakorlati aktusokban. Ez a kölcsönös interakciókon alapuló szociális-normatív interszubjektív alapszerkezet messzemenően kihat az egyének önmagukról alkotott képére. Önképüket nem alkothatják meg csupán saját belső világukból. Vagy ha mégis, ez az önismeretben és az önmeghatározásban, életviláguk alapelemeiben, súlyos következményeket von maga után.

Hegel koncepciójának sarkalatos eleme, hogy a modern individuum léthelyzetét és életvilágát általában, valamint konkrét, változó, különös élethelyzeit *kizárólag* önmagából nem lehet megérteni és igazolni. Erre az egymással szembenálló, egyszersmind egymást kiegészítő és legitimáló *szubjektív-normatív és szubsztanciális-normatív struktúrák kettős perspektívája* kínál valódi lehetőséget.<sup>17</sup> E perspektívába az intézményi struktúrák is bekerülnek, mégpedig a szubsztancialitás sajátos modern változataként: ez a hegeli „objektív rend”. A szubsztancialitás, beleértve a megfelelő normákat és intézményi világot, valamint a szubjektivitás struktúrái *együttesen* alkotják azt a fogalmi konstellációt, amely a modernitás alapszerkezeteire és mozgásaira, kollízióira és válságjelenségeire, így a személyes és a szociális identitás tematikájára vonatkozóan megfelelő értelmezési horizontot kínál. Ez a fogalmi konstelláció mutat rá a modernitásban az egyének számára nélkülözhetetlen *stabilizáló duális jellegű, hegeli terminussal véges és végtelen, szubsztanciális és szubjektív életalapra*. A végtelen szubjektív szabadság modern elvéből, az önmeghatározás empirikusan uni-

<sup>16</sup> Lásd ehhez: Erzsébet Rózsa: Einleitung. In: uő: Hegels Konzeption praktischer Individualität. Szerk. K. Engelhardt/M. Quante. Mentis, Paderborn 2007, 13.

<sup>17</sup> Felfogni, igazolni és fenntartani (Begreifen, Rechtfertigen, Erhalten) az ésszerű magatartás elméleti és gyakorlati alapelemei, amelyeket Hegel a *Jogfilozófia* Előszavában egymásra vonatkoztatva vizsgált. J, 22.

verzális jogából és az egyének különösségre való jogából eredő személyes identitások sokfélesége és állandó pluralizálódása nélkülözhetetlenné teszi a szociális és a szubsztanciális, illetve intézményi közeg mint stabilizáló szféra integrálását az identitásképzés formáiba. S nem csupán a szociális identitások, hanem a személyes identitás területén is.

Hegel e problémák *praktikus kezelésének* szempontját is szem előtt tartva, magatartási mintákat keresett, olyanokat, amelyek a modernitás normativitásának („elvének”, „értékének” és „jogának”) megfelelnek. S nem csupán filozófusok számára, hanem *mindenki és bárki* számára. Annak a hegeli elképzelésnek megfelelően, hogy az élet mint mindenki és bárki élete, az egyszerű és közönséges élet a maga végességében megőrzendő a végtelen élet filozófiai perspektívájában és ennek egyesítő aktusában is. Ezt a gondolatot a *Jogfilozófia Előszavában*, az *Enciklopédia* második kiadásához írt *Előszóban* és a berlini *Antrittsrede*-ben fejtette ki közelebbről. Az univerzális magatartási minta szükséglete a modern egzisztencia jellegéből ered: a „végtelenül szabad”, azért az önkényt és a meghasonlottságokat, így az instabilitást is hordozó individuális létezés hívja életre az „*egyesítés szükségletét*”.<sup>18</sup> Ez a fiataalkori motívum az egész életművet átszövő alapotívummá tágu, s közvetlenül összefügg az identitászavarok és identitáskeresés modern témakörével. A fiatal Hegel a szeretetben, az érett Hegel a valósággal, Istennel, másokkal és önmagunkkal való megbékélésben vélte megtalálni a megfelelő magatartási mintát, amely a problematikus lett önazonosság különféle formáira megoldást kínálhat.<sup>19</sup>

Az univerzális szabadságelv, az önmeghatározási jog és a különösségre való jog a modern egzisztencia alapelemeiként *megingatták* a személyes és a szociális identitásformák és az alapjukul szolgáló magatartási formák *áthagyományozott magától értetődőségét*, és egyúttal, az instabilitás következtében, radikálisan megnövelték az érvényes és stabil magatartási minták és identitásformák iránti igényt. A magatartási minta elvárásában univerzális jellegre bukkanunk, ami viszont szemben áll az egyének különösségre való jogával. Ez önmagában is jelzi a modern egzisztencia belső ellentmondásosságát, amelyet máig nem sikerült feloldani. Olyan kollíziók kerülnek felszínre Hegel elemzéseiben, mint a modern szabadság *univerzalitása*, *formalizmusa*, *elvont* jellege, valamint az egyénileg releváns, saját maga által jóváhagyott magatartási formához kapcsolódó *különös tartalmi* jegyek közötti, feloldhatatlannak mutakozó feszültségek.

---

<sup>18</sup> Vö. 3. lábjegyzetet.

<sup>19</sup> A fiatal Hegel életorientált alapállása a szeretet, az érett Hegel valóságorientáltsága a megbékélés preferálását vonta volna magával. – Ehhez v.ö. O. Pöggeler: *Hegels Phänomenologie des Selbstbewußtseins*. In: uő: *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*. 2., durchges. und erw. Aufl. K. Alber, München/ Freiburg 1993, 231–257. – A szerző értelmezése szerint az életproblémák és a hozzájuk tartozó „gyakorlati érzelmek”, például a szeretet erkölcsi vagy művészeti kontextusban (a házasság érzületeként, illetve a romantikus művészi alkotások tárgyaként) fontos elemek maradnak a szellem érett koncepciójában is.

Hegel azon *gyakorlati attitűd* mellett teszi le a voksot a *Jogfilozófia Előszavában*, miszerint a modern életviszonyokban ne csak „felfogjuk”, hanem „fenn-tartsuk” a szubjektív szabadságot.<sup>20</sup> Ez a valósághoz való „ésszerű viszonyban” lehetséges, amit a megbékélés metaforájával ír le ugyanitt. Ez az ajánlott magatartás a filozófusra éppúgy vonatkozik, mint az egyszerű életet élő, hétköznapi gondolkodással rendelkező egyénekre. A hegeli alapállás *normatív* tónusú tartalmi vonása és alapmotívuma – a „szubsztanciálisban” a szubjektív szabadság felismerése és fenntartása – a *modernitással való távolságtartó azonosulásként* értelmezhető, amely a „felfogó”, elméleti és a „fenntartó”, gyakorlati magatartásban realizálható. Meglehet: a keresztényi gyökerű megbékélés első hallásra túlságosan is elvont, a valóságos élethelyzetektől távol eső magatartási mintának tűnik, amely a jelzett identitási zavarok kezelésére nem kínálhat univerzális és hatékony megoldást. Ám az „ésszerű belátás”, ami pontosan a megbékélés tartalmi meghatározása, „világi” tudás és attitűd, amely bárki által elsajátítható és gyakorolható. Ezáltal viszont Hegel terápiás javaslata megfontolandónak mutatkozik.

A fentiekben a személyes és a szociális identitás kérdéskörét a modern individuum hegeli elméletével való összefüggésében vázoltuk fel, gyakorlati filozófiája horizontján. A tanulmány második része a következő tartalmi súlypontok köré rendeződik: 1. individualitás-alakok és identitásformák a *Jogfilozófia* szövegkorpuszában, 2. a modern individualitás alakváltozásai az identitás elvont aspektusai és szociális-gyakorlati kontextusai metszéspontjain, 3. személyes és szociális identitás a család „érzett egységében” és a modern család válságjelenségei – a férfi példáján.

## II. 1. Individualitás-alakok és identitásformák a *Jogfilozófia* szövegkorpuszában

Már utaltunk rá: a szubjektivitás történeti státusza az „újabb kor”, a „modern kor” alapelvéből magyarázható.<sup>21</sup> Ez a „végtelen szabad szubjektivitás”, amelynek gyökerei „belsőleg” a kereszténységbe, „külsőleg” a római világba nyúlnak vissza. A *Jogfilozófia* 185. paragrafusának megjegyzésében az alábbi megállapítást olvashatjuk: „Az egyén önálló, magában végtelen személyiségének (Prinzip der *selbsttändigen in sich unendlichen Persönlichkeit* des Einzelnen – RE) elve, a szubjektív szabadság elve, amely belsőleg a keresztény vallásban, s külsőleg, ezért az elvont általánossággal összekapcsoltan a római világban derengett, a valóságos szellemnek ama csak szubsztanciális formájában nem jut jogához. Ez az elv történelmileg későbbi, mint a görög világ, s éppígy a filozófiai reflexió,

<sup>20</sup> J. Előszó, 22.

<sup>21</sup> J. Habermas a modernitás időtudatát elemezve, Hegel koncepciójának különös figyelmet szentel. Vö. uő: *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*. Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1986, 26-30.

amely leszáll e mélységig, későbbi, mint a görög filozófia szubsztanciális eszméje.”<sup>22</sup>

A szubjektivitásnak többféle szisztematikus-fogalmi alakja van Hegelnél. Szubjektivitás szűkebb értelemben a moralitás szubjektum-alakja, átfogó jelentésben pedig a szellemnek a szubsztanciával szembeállított másik elve. Ez a második szubjektum-alak különböző történeti és egyéni formákban, alakzatokban és fenoménekben jelenik meg: hegeli értelemben konkretizálódik. A *Jogfilozófiában* mint a gyakorlati filozófia elsődleges szöveghelyén az a primér jelentése van, hogy *gyakorlati individualitás*, amely az „*akarat*” átfogó fogalmában mindenféle gyakorlati motivációt, célt és aktivitást integrál.<sup>23</sup>

A *Jogfilozófia* rendszerében a szubjektum-témát Hegel több lépésben fejti ki, s így mintegy „menet közben” konstituálódik a gyakorlati individualitás átfogó-integráló alakja, amely túlnyúlik az objektív szellemen, mind a szubjektív szellem, mind az abszolút szellem irányába. Első lépésben – a szubjektív szellem gyakorlati szellem-passzusának folytatásaként – az akaró Én tiszta aktivitása a szubjektumtól mint Éntől *ezen* a bizonyos emberen át a szubjektivitáshoz tartó mozgás.<sup>24</sup> Ez a mozgás emlékeztet a Fichte-i tiszta aktivitásra. Ám az aktivitás lényegi vonása Hegel szerint az, hogy tartalmilag konkretizálódik, kontextualizálódik – különféle gyakorlati, szociális, gazdasági, politikai, jogi vagy magánéleti területeken és ilyen fajta aktusok révén. Az aktivitás alapszerkezete a *különbőségtevés és az azonosság dualitása*: ez a duális szerkezet a rendező elve a mindenkori aktivitásnak. S különféle gyakorlati aktivitásainkban realizáljuk/kontextualizáljuk a minden aktivitásban közös, elvont duális szerkezetet, s éppen ennek folyamán konstituálódnak aktivitásaink – életünk – szociokulturális dimenziói és komponensei.

Vagyis Hegel az egyén önmagával való azonosságának kardinális kérdését eleve *nem tisztán a bensőség elve felől közelíti meg*, hanem a *gyakorlati aktivitások és a hozzájuk tartozó szociokulturális kontextusok (normák, intézmények, szokások, érintkezési formák, így a kölcsönös elismerés)* nézőpontjából. Az egyén önmagával való azonosulása szubjektív- aktivitási és tartalmi-szubszt-

---

<sup>22</sup> J, 185. §, 210.

<sup>23</sup> Emlékeztessünk arra, hogy a szubjektív szellem e téma számára is fontos. Az akaró szubjektum a rendszer lineáris felépítése szerint a szubjektív és az objektív szellem, valamint a szubjektív szellemen belül az elméleti és a gyakorlati szellem metszéspontjain található. Ez a két utóbbi forma alkotja az aktivitások két átfogó alaptípusát. Ez a fogalmi konstelláció képezi az objektív szellemben tematizált gyakorlati-szociális aktivitások alapvetését, amit a praktikákról folyó diskusszióban is lehet kamatoztatni.

<sup>24</sup> Vö. J. 5. §, 6–7. Ezt a kérdést behatóan tárgyalja M. Quante: „Die Persönlichkeit des Willens” und das „Ich als Dieses”. Bemerkungen zum Individuationsproblem in Hegels Konzeption des Selbstbewußtseins című tanulmányában. Magyarul: „Az akarat személyisége” és az „én mint ez”. Megjegyzések a hegeli öntudat-koncepció egyéniség problémájáról. Fordította Makk Norbert. In: *Az aktuális Hegel*. Debreceni Egyetem Kossuth Egyetemi Kiadó, Debrecen 2003, 57–70.

tanciális elemek olyan egyesülése (Vereinigung), amely létmódunknak *szubjektív-gyakorlati aktivitásokhoz és szubsztanciális-szociokulturális kontextusokhoz tartozó alapjellegét* egyszerre juttatja kifejezésre. A gyakorlati aktivitás mindig szubjektum-alakok megnyilatkozása, önmagát nyilvánítása. A hegeli szubjektum-elmélet centrális figurája az önmagát aktivitásaiban értelmező és meghatározó individualitás. Ebben ráismerünk az európai ember fausti természetére. Ám a hegeli szubjektum mindig *interszjektum*: önmagát másokkal való érintkezési formáiban értelmező-koncipiáló és meghatározó-konstituáló individuum. Faust-hoz is hozzátartozik Mefisztó mint ellentéte/ellenfele és egyúttal önmaga.

Az objektív szellemben kontextualizált aktivitások sorában az első önmeghatározási és önazonossági forma az elvont jogban adódik. Az *elvont jogban és a moralitásban az „enyém” az identitásképző tényező*. Az elvont jogban az enyém valami külső dologban van, a tulajdonban vagy a szerződésben. Ezzel szemben a moralitás szubjektuma saját magát az „enyémben” mint valami belsőben (a szándékban, az eltökéltségben, a célban) találja meg: ezek önértelmezésének és önmeghatározásának közelebbi formái. Ezek a formák az Én önmeghatározásom és önértelmezésem, ilyenként *saját* önazonosságom komponensei. A harmadik alapviszonyban, az erkölcsiségben, ennek első *szociokulturális* alakjában, a *családban* a szubjektumok immár *explicite* is egy közösség tagjaiként *realizálják és élik meg identitásukat az „érző egységben”, a szeretetben, az odaadásban, a felelősségvállalásban, a gondoskodásban*. Ez egyúttal a szociális identitás első közvetlen alapformája a rendszer lineáris szerkezete szerint. A *polgári társadalomhoz* mint második szociokulturális alakhoz tartozó identitás szubjektuma az *interszjektív-kooperációs formákban* (a másokkal való együttműködésben, a munkamegosztásban az elismerés kölcsönössége szerint) cselekvő, valamint *intézményes* keretek (testület, jogszolgáltatás) között működő polgár (Bürger – bourgeois). Ám ez a polgár világának, a modern polgári társadalomnak a kollízióit nem képes leküzdeni. *Stabil identitásra ebben a világban és ebben a szubjektum-alakban nem lehet számítani*. Nem véletlen, hogy ez az egyetlen szféra a szellem egész területén, ahol érdemben nem esik szó a megbékélésről<sup>25</sup>. Ezért is van a családnak mint magánszférának kitüntetett szerepe a polgár önazonosságának kérdésében, aki önmagát egyszerre *magánszemélyként és szubsztanciális személyként* fogja föl. (Erre még visszatérünk.) A polgár nem azonos a „konkrét személlyel”, a polgári társadalom első szubjektum-alakjával. *Mindenki konkrét személy*, hiszen mindenki rendelkezik szükségletekkel, amelyek kielégí-

<sup>25</sup> Norbert Waszek a brit gazdaságtan hegeli elemzését Hegel gyakorlati filozófiája nézőpontjából fogja fel, amelyet a megkettőzöttség és a megbékélés dualitásában lehet leírni. Vö. uő. *The Scottish Enlightenment and Hegel's Account of Civil Society*. Dordrecht/Boston/London 1988. – Megfontolásra érdemes az a tény, hogy Hegelnél a polgári társadalom az egyetlen szféra, amelyben a feszültségek nem küzdhetők le, és a megbékélésnek nincs érdemi szerepe. Vö. E. Rózsa: *Das Prinzip der Besonderheit in Hegels Wirtschaftsphilosophie*. In: uő. *Hegels Konzeption praktischer Individualität*. Id. kiad. 184, 199, 205-6.



tése létezésének feltétele. *De nem mindenki ab ovo polgár*: a konkrét személy éppen a szükségletkielégítés interszubjektív folyamatában (a munkamegosztás, a szükséglet kielégítés kooperatív formáiban), *szociokulturális* közvetítések (műveltség, hivatásgyakorlás), illetve *intézményes* mechanizmusok (testületi tagság) révén válhat polgárrá. *A polgár ily módon a saját magát kontextualizáló, szociálisan identifikáló „konkrét személy”*. A jogot és a moralitást követő alapviszony, az erkölcsiség utolsó alakjában, az *államban* megcélzott *politikai identitás* elemei: 1. a közéleti-politikai aktivitás a tudatos citoyen-magatartásban, amely „szubsztanciális érzületében (pl. hazafiság) manifesztálódik, 2. a közvélemény és a közéletben való részvétel, 3. az egyének „jogi tudata”, *jogi kultúrája*.

A fentiekből kiderült: Hegel szerint a *szociális önazonosság olyan differenciált struktúra, amely a szociális, ökonomiai, politikai és jogi szférák, a hozzá tartozó aktivitások és szubjektum-alakok teljes spektrumát átfogja. E struktúrában általános-normatív és egyben tartalmaz, praktikus orientációs pontok kínálnak az egyének mindenkori aktivitásai és élettervei számára*. Ez a rövid áttekintés rámutat arra, hogy a modern individuumot illetően mindig *identitásokról* és nem *az* identitásról lehet és kell beszélnünk.

Innen nézve belátható: a munka-modell, amelyet Marxhoz és a kritikai elmélethez kapcsolódva Honneth újraéleszt, vagy a szükséglet kielégítésének modellje *önmagában* nem elegendő a szociális identitás feltérképezésére.<sup>26</sup> Ebben a fejtegetésben is megmutatkozik Hegel „gyakorlati realizmusa” (Pippin).<sup>27</sup>

## *II. 2. A modern individualitás alakváltozásai az identitás elvont aspektusai és szociális-gyakorlati kontextusai metszéspontjain*

A *Jogfilozófiában* mint a gyakorlati-objektív szellem rendszerében a szubjektumhoz többszörös jelentést rendel Hegel, a rendszer lineáris és cirkuláris szer-

<sup>26</sup> Honneth értelmezési javaslatát, hogy a munkát a társadalmi életvilágban, a mindennapi élet szervezésében és az identitásképzés centrumaként is kitüntetett szerep illeti meg, Hegel koncepciójában nem tűnik relevánsnak. Míg Marx elméletében ez helytálló, Hegel esetében aligha. Már csak azért sem, mert ő a szükségletek kielégítését, és nem a munkát állította a modern gazdaság-és társadalomelmélet centrumába. Vö. A. Honneth: *Arbeit und Anerkennung. Versuch einer Neubestimmung*. In: *Anerkennung*. Szerkesztette: C. Schmidt am Busch és C. Zürn. Akademie Verlag, Berlin 2009, 213–228.

<sup>27</sup> Pippin a „gyakorlati realizmus” terminusát a racionális cselekvés koncepciójának az erkölcsiség kontextusához való kapcsolásában alkalmazta. Ez az interpretáció azon a tézisen alapul, hogy Hegel szabadságelmélete a racionális cselekvés elmélete egyben. Ezzel Hegel a Rousseau, Kant és Fichte nevével fémjelzett hagyományba illeszkedik, amely hagyomány egészen Rawls és Habermas álláspontjáig húzódik. Uő: *Hegels Praktischer Realismus. Rationales Handeln als Sittlichkeit*. In: *Hegels Erbe*. Szerk. C. Halbig/M.Quante/L. Siep. Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2004. 295. – Számunka a legfontosabb Pippin gondolatmenetében az, hogy az egyének „nem szolipszista módon” öntik formába intencióikat, mert ezt az aktust szociális konvenciók határozzák. Uo. 321.

kezeteinek megfelelően.<sup>28</sup> Ez összhangban van a szellem azon koncepciójával, miszerint az objektív szellem nem csupán intézményi világ, hanem minden szinten szubjektum-alakok/ szubjektivitás-formák, valamint objektív-intézményi entitások sajátos konstellációja. Az objektív szellem tartalmilag szubsztanciális, formájukat tekintve pedig szubjektív alakzatok közötti viszonyok együttese. Hegel a szubjektum-problémának ezt a szerkezeti elrendezését a *Jogfilozófia* 190. paragrafusa megjegyzésében világítja meg, jóllehet ezen a szöveghelyen első pillantásra mintha a szubjektum-alakzatok pusztán egymásutániságáról és egymástól való elszigeteltségükről, azaz a lineáris rendszer tipikus jelenségéről lenne szó. A megjegyzés így hangzik: „A jogban tárgyunk a *személy*, a morális állásponton a *szubjektum*, a családban a *családtag*, a polgári társadalomban általában a *polgár* (mint *bourgeois*) – itt a szükségletek álláspontján [...] a *képzet* konkrétuma, amelyet *embernek* nevezünk.”<sup>29</sup>

Az „álláspont” kifejezéssel Hegel a felsorolt meghatározások és alakzatok *viszonylataira* irányítja a figyelmet, így vezetve át a gondolatmentet a lineáris szerkezettől, a szubjektum alakok pusztán láncolatától a *relációs szerkezethez*. Ebben a relációs struktúrában jut kifejezésre az, hogy intézmények (jog, család, polgári társadalom, állam) és szubjektum-alakzatok (személy, szubjektivitás, családtag, polgár, citoyen) *kétpólusú, kollidáló relációi* képezik az *objektív szellem alapstruktúráját*. Jog és személy, moralitás és szubjektivitás, család és családtag, polgári társadalom és polgár, állam és citoyen mint szubsztanciális-*általános* entitások illetve intézményi formák és szubjektum-alakok *különös* viszonyai jelennek meg az objektív-gyakorlati szellem minden fokán és minden alakjában. A személy, a szubjektivitás, a családtag, a polgár, a citoyen soráról van itt szó, ami olyan szubjektum-alakok egymásutánja, amely alakokban különböző típusú gyakorlati aktivitásaink önmeghatározásaink és önértelmezéseink sorozataként ölt formát. A modern szubjektum innen nézve önmeghatározásainak, önértelmezéseinek, *önképének* összességeként jelenik meg, méghozzá gyakorlati-szociális kontextusokba és intézményi keretekbe ágyazottan. Ez az alapszerkezet vezet el bennünket a *hegeli identitás-koncepció mélyebb gyökereihez*. Mindezt azonban csak akkor tudjuk felmutatni, ha a rendszer lineáris és cirkuláris szerkezeteit egymásra vonatkozásukban rekonstruáljuk és alkalmazzuk az elemzésben – Hegel szellemében.

*Személy* vagyok az elvont jogra vonatkoztatva, *tagja* vagyok egy (vagy több) családnak, a társadalomban van *hivatásom*, rendelkezem az *önmeghatározás* jogával, ami involválja a saját különös életvilágomra, belső világomra, benne a *saját magamról alkotott képre* való jogomat, valamint megvan az a jogom, hogy

---

<sup>28</sup> A szubjektivitás logikai meghatározásait az akarat gyakorlati-filozófiai kontextusában vezeti be Hegel a *Jogfilozófia* Bevezetésében. Vagyis itt a szubjektivitás nem logikai fogalomként, hanem szellemfilozófiai/gyakorlati filozófiai jelentésben veendő. Vö. J, 26. §, Megj. 55–6.

<sup>29</sup> Uo. 214–5.

az állammal (jogállammal) szemben *szabad polgárként* lépjek fel. Mindezen viszonylatok megilletnek engem, mint minden más egyént a modern társadalomban. *E viszonylatok összessége vagyok*, amelyek *saját életem összetevői* egyben. Közvetlenül úgy élem meg mindezt, mint egzisztenciám adottságát, anélkül, hogy reflektálnék rá. Ám *tudok*, vagy tudhatok minderről. Hegel a szubjektum létformáihoz megfelelő tudásformákat is hozzárendelt. Érzés, érzelem, képzet, hit, érzület, belátás, lelkiismeret, bizalom sajátos szubjektív formák, amelyekkel aktivitásaim „objektumára”, más emberekre és saját magamra vonatkozok és reflektálok. A személyes és a szociális önazonosságom e formákban konstituálódik.

Ezen episztémikus formákhoz hozzárendelt Hegel egy további elemet, amelyet az „*én akarok*” formulában fejezett ki. Ez a formula átfogja a szubjektumalakok összes praktikus aktivitási formáját és gyakorlati magatartását. Egy hármas reláció (*vagyok, tudok, akarok*) együttesében jut kifejezésre a gyakorlati individualitás (akarat) integráló, egyszersmind artikulált jellege, mégpedig a gyakorlati mint olyan teljes szférájának „szubjektív” alapszerkezeteként.<sup>30</sup> Szubjektív ez a konstelláció abban az értelemben, hogy benne a gyakorlati területeihez ugyancsak hozzátartozó intézményi világot nem tematizáljuk. Ugyanakkor ez a három viszonyulási forma a fent vizsgált, szociálisan kontextualizált szubjektumalakok mindegyike számára általános orientáló pontként szolgálhat, hiszen mindegyikükben ott rejlik az Én (akaró Én) mint első, elvont, még nem kontextualizált szubjektum-alak, a legkülönbözőbb tartalmú potenciális irányultságokkal és viszonyulásokkal.

Az én önazonosságának e hármas fogalmi konstellációban kifejezett komplex relációs jellege az egyének önmeghatározó, önértelmező, azaz identifikáló aktsaiban explicálódik, amely aktusok azonban a szociális kontextualizálás elemei is. Az Én hármas relációja és ennek együttese (*vagyok, tudok, akarok*) rejtetten tehát tartalmazza az interszubjektív jelleget, ami majd a szociokulturális kontextualizálódás során explicálódik a jog, a moralitás, a család, a polgári társadalom és az állam szféráiban és szubjektumalakjaiban. Az Én jogi személyként, morális szubjektivitásként, családtagként, polgárként, állampolgárként értelmezi és határozza meg, identifikálja önmagát. Ily módon az *akaró Énben adott elvont általános önazonosságot mint a gyakorlati-objektív szellem identitásformájának absztrakt modelljét a különös, elkülönülődő, gazdagodó szociokulturális önazonosságok sokfélesége váltja fel.*

Hegel a gyakorlati-objektív szellemben belül az azonosságnak három alapvető és átfogó *irányultságát* különböztette meg: a (mindenkori) szubjektumnak a (mindenkori) *objektummal* (aktivitásai mindenkori tárgyával) való azonosságát, a (mindenkori) szubjektumnak a *szubsztanciálissal* (aktivitásai magasabb tartal-

---

<sup>30</sup> Emlékeztessünk a hegeli formulára, amely a *Jogfilozófia* 105. §-hoz tartozó kéziratban maradt feljegyzésekben található: *der Wille ist frei, er weiß, daß er frei ist, er will sich frei.* R, 203.

mával) való azonosságát, a (mindenkori) szubjektumnak *önmagával való azonosságát*. A szubjektumnak mint jogi személynek a *személyes* azonosulása az objektummal mint tulajdonnal az „enyém”, ami az elvont jog alakzata. Ennek nincs közvetlen szociális aspektusa, eltérően pl. a jogszolgáltatástól. A szubjektumnak a *szubsztanciálissal való belső-személyes azonosulása* a családtag, a polgár, a citoyen alakjaiban zajlik, vagyis az erkölcsiséghez tartozik, ahol egyszerre *szociális és személyes identitási formákról* van szó. A szeretet erkölcsi érzülete a családtaghoz, a kölcsönös elismerés a polgárhoz, a hazafiság erkölcsi érzülete, illetve a jogi kultúra a citoyenhez tartozó interiorizált formái a „művelt tudásnak”, és ilyenként a szociális és személyes önazonosságot egyszerre konstituáló és megjelenítő tényezők. A szubjektum önmagával való azonossága mint *személyes-belső identitás* nem a jog, és nem is az erkölcsiség, hanem a *moralitás ideáltipikus alakzata*, amelynek szubjektumát az önreflexió (a „tudok” konkretizálása) és az önmeghatározás (az „akarok” konkretizálása) vezeti.<sup>31</sup>

Az aktivitások, az élet- és valóságyszférák elkülönбöződéseinek, önálló entitásokká szerveződésének és sokféleségüknek következménye az *egyének életvezetésének és lélettartalmainak a gazdagodása*. Hegel az egyes, elkülönült szociokulturális szférákról, ezek „sajátos jogáról” mint normatív, egyszersmind részleges és nem általános igazodási pontról kifejezetten pozitívan nyilatkozik: „A szabadság eszméjének fejlődésében minden foknak megvan a sajátos joga, mert mindegyik a szabadság létezése a maga sajátos meghatározásainak egyikében.”<sup>32</sup> Ugyanakkor e sajátos szférák és szubjektum-alakjaik elkülönülése feszültségeket von maga után. Az elkülönülés a meg hasonlítás és a szétszakítottság jegyeit ölti magára a modernitás valóság- és léletszféráiban. Ez viszont *terheket ró az egyénekre*, mivel ezek a modernításban terjedő jelenségek életüket és magatartásmódjukat bonyolultabbá és ellentmondásosabbá teszik. A személyes és a szociális identitás zavarai ennek az összetett változásnak a következményei. Ezt a problémakört Hegel a *férfit példáján* mintaszerűen mutatta be.

Az alábbiakban a házasság és a család hegeli koncepciójára összpontosítok, de csak annak az identitásformának a szempontjából, amelyet a család nyújthatna, illetve nyújtania kellene, ám amire egyre kevésbé képes.

<sup>31</sup> Közismert, hogy az azonosság a német idealizmus nagy témája. Az azonosság hegeli jelentése benne gyökerezik ebben a hagyományban, ahogyan ezt ő maga is kifejezésre juttatja már a *Differenzschrift*-ben is. Fejlődéstörténetileg az egyesítés holderlini programjához vezet vissza az azonosság hegeli filozófiai alapállásának normatív jellege és filozófiai tartalma: a meg hasonlított létnek mint individuális egzisztenciának az egységre mint egyesülésre való irányultsága. A *Jogfilozófiában* az azonosságnak elsődlegesen gyakorlati-szociális jelentése van, amit jelen írásban előtérbe állítunk.

<sup>32</sup> J, 30. §, Megj. 58.

### II. 3. Személyes és szociális identitás a család „érzett egységében”. A modern család válságjelenségei – a férfi példáján

A családnak különös jelentősége van a személyes és a szociális identitás hegeli koncepciója szempontjából. Köztes státusza révén koncentráltan megtalálhatók itt mind a *moralitás* elemei (az egyén saját „különösségére való joga”, az „önmeghatározás joga”, a morális „személyes létezés” és a „belső világ” jegyei), mind a kollíziókkal terhelt *polgári társadalom* elemei és hatása. Még hozzá az identitásprobléma mindkét válfajára, a szociális és a személyes identitásra vonatkoztatva. Hegelnél ugyanis nem a hagyományos nemi szerepek igazolása az egyetlen szempont, mint azt sokan szemére vetették, nem egészen alaptalanul.<sup>33</sup> Hegelt foglalkoztatta a modern létmód számos jellegzetes problematikus jelensége, így az a szociális és nemi szerep is, amely a férfit a modern polgári társadalomban megilleti. A nők emancipációjának későbbi fejleményeit és ennek hatását a házasságra és a családra természetesen nem láthatta előre. Ám a férfi példáján keresztül a feszültségekkel teli modern magánélet néhány tipikus jelensége ráirányította a figyelmet, amely jelenségek (mint a házasság és a család válságtünetei a 20. században) a nők szociális és nemi szerepére is kiterjedtek.

A férfi szociális és nemi szerepe kapcsán Hegel a saját magával és a külvilággal való *meghasonlásra* hívja fel a figyelmet. A férfi magára vette azt a feladatot, hogy a családot annak „fejeként” képviselje. „A családot mint jogi személyt másokkal szemben a férfinak mint családfőnek kell képviselnie. Reá tartozik továbbá főképp a kereset a külső világban, a szükségletekről való gondoskodás, valamint rendelkezés a családi vagyonnal és ennek igazgatása. A családi vagyon közös tulajdon, úgyhogy a család egyetlen tagjának sincs külön tulajdona, de mindegyiknek joga van a közös tulajdonhoz. Ez a jog és ama, a családfőt megillető rendelkezési jog azonban kollízióba kerülhetnek, mivel az erkölcsi érzület, amely a családban még közvetlen (158.§), a *különössé válásnak és esetlegességnek van kitéve*. (kiemelés tőlem: RE)”.<sup>34</sup> A férfi e lényegében hagyományos szerepkörének leírásakor Hegel rámutat arra a feszültségre, amelyet az erkölcsi érzületben, a modern család szubjektív alapzatában a családtagoknak a „különösségre való joga” kelthet. A férfi családfői státuszára ugyanis gyengítő hatással van a modern egyénnek ez a joga, amely nem csak őt, hanem elvileg

<sup>33</sup> Nem a 166. §. főszövegében, de nem is a megjegyzésben, hanem az autentikusnak nem tekinthető függelékben találjuk azokat a megjegyzéseket, amelyekre elrettentő példaként szokás hivatkozni. Pl. azt, hogy nők lehetnek műveltek, de a magasabb tudományokra, a filozófiára és a művészet bizonyos produkcióira nem valók. Ám a főszövegben és a megjegyzésben olyan észrevételeket találunk, amelyekben nincs szó a nő és a nőiség lenézéséről, hanem inkább a nemi szerepek különbségeinek finom elemzéséről. A nőiség hegeli értelmezésének hátterében Antigóné alakja áll, aki a férfivel szemben az asszony törvényét juttatja kifejezésre. Hegel nem a hagyományos férfiszerep, hanem a modern individuum-koncepció szemszögéből mutat rá a deficitre: Antigónéból hiányzik az „érző szubjektív szubsztancialitás törvénye”, a bensőség. J, 194.

<sup>34</sup> J, 171.§, 196-7.

*minden családtagot megillet.* Hegel a férfi-státusz meghasonlottságát tovább fokozza, szinte a *Fenomenológia* férfi-princípiuma szintjére emeli, amikor a két nem megkülönböztető jegyeit egyértelműen a férfi javára állítja be.<sup>35</sup> Ez a férfi-dominancia kétségkívül gyengíti a modern házasság és család hegeli diagnózisát. A nemi szerepek elválasztását hangsúlyozva, a „személyes önállóságon” és a „szabad általános tudásán” nyugvó, „hatalmas és cselekvő” férfi alakját a következőképpen jellemzi: „egyébként a harcban és munkában a külvilággal és önmagával, úgyhogy csak kettéválásából harcolja ki önálló egységét magával. Ennek nyugodt szemléletét és az érző szubjektív erkölcsiséget megtalálja a családban”.<sup>36</sup>

Ám a hagyományos férfi-modellnek e megerősítése ellenére ráirányítja a figyelmet a modern férfi-szerep belső ellenmondásosságának tüneteire ugyanezen a szöveghelyen. Ti. a kettéválás mint „férfi-elv” annak az azonosságnak az ellenfogalma, amelyet „önmagával való önálló egységként” (*selbstständige Einigkeit* mit sich) határozott meg. A meghasonlottság a férfi-lét alapvonása a modernitásban, szögezi le. Ennek legyőzése ideálisan az önálló magával való egységben képzelhető el, ami a férfi önazonosságának adekvát formája lenne: ebben találhatná meg létének, szociális és családi státuszának az alapját. Ez a modern önazonossági modell összetett: úgy személyes és privát a családhoz kötöten, hogy ugyanakkor feltételezi a polgári társadalomban betöltött szerep és hivatás teljesítését. Ám a hivatás mégoly magas szintű gyakorlásában nem érhető el a személyes és a szociális identitás igényelt és megcélzott együttese, amelyet a hegeli önazonossági modell vázol. Ehhez a családi élet, a magánélet, a privát szféra bevonása is szükséges. Hegel szerint a magánélet szférájában rendelkezésre kell állnia annak a lehetőségnek, hogy a férfi leküzdhesse a magával való meghasonlottságot, amelyet a hivatásban, a nyilvános életben megtapasztal és ott nem tud megoldani. Az önazonosságot mint magával való egységet és ennek „nyugodt szemléletét” végső soron a család biztosíthatja. Ám egy ilyen identitás csak akkor lehetséges, ha a feleség, a házasság, a család betöltik rendeltetésüket. Ezzel viszont egy *kettős gyökerű, ezért eleve feszültségekkel telített önazonossággal* találjuk szembe magunkat.

Hegel számára nyilvánvaló volt, hogy a feszültségek az önazonosság velejárói a magánéletben is. Nem véletlen, hogy már a családról szóló fejezet második paragrafusában megfontolásokat találunk a házasság felbomlásáról. Az alábbi megjegyzést teszi itt: a család felbomlófélben van akkor, ha „a család tagjai érületükben és valóságukban önálló személyekké lesznek”.<sup>37</sup> De miként jut Hegel ezen a kiemelt szöveghelyen erre a megállapításra?

---

<sup>35</sup> J, 166. §, 193-4.

<sup>36</sup> Uo.

<sup>37</sup> J, 159. §, 187.

Az önazonosságnak szoros kapcsolata van a bensőségesség modern érzületével és elvével, aminek a jelentőségére a moralitásban és a családban mutat rá Hegel. Hogy ezt közelebbről megvilágítsuk, gondoljunk az idézetben is szereplő „személy” fogalmára! Az elvont jogban adott személy külső dologra vonatkozva találja meg világ-értelmezésének, illetve saját önmeghatározásának és önértelmezésének a keretét, tárgyát és módját. A dologra vonatkozás révén vonatkozik másokra – pl. a szerződéses viszonyban a partnerére.<sup>38</sup> Ám az elvont jogban egy dolog, vagy a szerződéses viszonyban a partner nem felel meg a modern szubjektum ama önazonossági követelményének, amely a kölcsönös elismerés normatív és praktikus aspektusainak együttesén alapul. Ti. az önazonosság közvetlen terepe a belső világ: nem csak a személyes, hanem a szociális identifikáció is ezen a talajon mehet végbe. A modern individuum mindent mint sajátját tételezi – a belsejében. Ez a moralitás elve: az önazonosság csak olyan szférákkal kapcsolódik össze, amelyek a bensőt saját szerkezeti elemükként tartalmazzák. Ez kiemelten érvényes a magánéletre.<sup>39</sup>

Az önazonosság szükséglete mindenek előtt azért és akkor lép föl, amikor az élet és a valóság kollíziókkal terhelt. Ezek leküzdésének módja a férfi identitásának szempontjából a modernitásban nem politikai-szubsztanciális természetű, mint Kreon esetében volt. Az egyik mód az önazonosság kiképzésére a moralitásban kínálkozik, amely a belső világ centrális terepe. Ám a kizárólag a belső világra koncentráló önazonosság a széplélek-magatartáshoz vezet, amit Hegel *A szellem fenomenológiájától* kezdve élesen bírál. Másfajta identitást lehet és kell a magánszférában, a családban megcélozni, amelynek centrumában nem a tisztán önmagára irányuló egyén áll, hanem egy közösség, amely az „erkölcsi érzületben” (sittliche Gesinnung) létezik – „szubsztanciális szubjektivitásként”. Ez a

<sup>38</sup> Hegel itt vezeti be a jogos és a jogtalan megkülönböztetése kapcsán az *elismerést*, amelyben az *interszubsztantivitás* mint Hegel szubjektivitás-elméletének kulcseleme mutatkozik meg. Az interszubsztantivitás hegeli szociális modellje a kölcsönös elismerés, amely, bár eredetében Kant-hoz és Fichtéhez megy vissza, de a szociális kapcsolatok modelljeként Hegel dolgozta ki. Vö. L. Siep: *Torelanz und Anerkennung bei Kant und im Deutschen Idealismus*. In: Uő. *Aktualität und Grenzen der praktischen Philosophie Hegels*. W. Fink, München 2010. 77-87. – Ehhez vö. L. Siep: *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes. K. Alber, Freiburg/München 1979. – A. Honneth: *Leiden an Unbestimmtheit*. Reclam, Stuttgart 2001), valamint az *Anerkennung* című kötetet (id. kiad.).

<sup>39</sup> Fontos szempontokat vet fel az öntudat kapcsán a szubjektivitás mint interszubsztantivitás hegeli szociális modelljével kapcsolatban R. Brandom: „Mert szubjektumnak, tudatnak lenni azt jelenti Hegelnél miként Kantnál is, hogy normatív alkotottság szubjektumának lenni: nem csak vágyak által, hanem kötelezettségek által is.” Majd így folytatja. Az öntudat azt jelenti, hogy nem csak másokat, hanem saját magát is elismeri, ezért egy önmagáról való koncepció (Selbst-Konzeption) birtoklása. A kölcsönös elismerés szociális aktusa által elérhető öntudatot nevezi Brandom „robosztus öntudatnak”. Ebben a struktúrában értelmezhető az én mint mi és a mi mint én hegeli formulája a *Fenomenológiából*. Vö. uő: *Selbstbewusstsein und Selbst-Konstitution*. In: *Hegels Erbe*. Id. kiad. 74-6.

kettős szerkezet Hegel szemében kulcsfontosságú identifikációs lehetőséget kínál, mégha önmagában nem is elégíti ki a modern egyén önazonossági igényét.

*Hegel a modern és a hagyományos család között egyensúlyoz.* Egyrészt szeretné megőrizni a hagyományos értékeket és értékorientációkat.<sup>40</sup> Ugyanakkor mint korának józan analitikusa, a modern házasság és család néhány válságjelenségének meglepően találó diagnózisát vázolta fel. Nem volt kétséges számára, hogy az „egyének joga a különösségre”, illetve az önmeghatározásra, valamint a „saját tudásom és akarásom joga” a modern individualitás alapjai, s ilyenként tiszteltandók és megőrzendők. Ám ezeket a jogokat nem lehet leválasztani a családi életéről, a privát szféráról, ellenkezőleg: ezek a jogok kihatnak a magánéletre is. Az egyén alapvető joga saját különösségére nem marad hatás nélkül a házasságra és a családra. Ez a hatás akár a *családi összetartozás megkérdőjelezéséhez* is vezethet.

Hegel rámutat arra, hogy a magánkapcsolatok a modern világban *szerkezeti-tartalmi okokból válhatnak instabillá*. Ti. a család Hegel szerint nem egyszerűen egy intézmény, amit törvényesen szabályoznak, és amit az egyház megáld. Akkor sem, ha az intézményesítés és a szentség hozzátartoznak a családhoz a hegeli koncepció szerint.<sup>41</sup> A házasság és a család azonban mégis több, mint intézmény: *egyének közös élettere és egymással megosztott életformája*, akik egy mikroközösség tagjaként értelmezik és határozzák meg magukat, és ennek megfelelően viselkednek. A férfi, a nő, a feleség, a férj, az apa, az anya, a gyermekek ennek a közös életternek és megosztott életformának a szubjektumai. Ebben az értelemben Hegel a családhoz életvilágbeli jelentést rendelt.<sup>42</sup> A család e dimenziója az „egészen individuális egzisztencia közösségét”, illetve a közösségének és az egészen egyéninek a feszültségekkel teli világát jelenti és jeleníti meg egyszerre.

Az „egészen individuális egzisztenciának” ez a közössége egyszerre *„érület és valóság”*.<sup>43</sup> Vagyis ezt az életvilágot mint privát szférát Hegel meghatározott személyes és szociális *létformák*, illetve szubjektív *tudásformák* összességeként fogta fel.<sup>44</sup> Az érület, érzés, érzelem, kedély, bizalom, szeretet részint ismeret-

---

<sup>40</sup> Vö. J, 166. §, 196-7.

<sup>41</sup> A házasság szentségéhez és ennek a modern házasságban való háttérbe szorulásához vö. J, 163. §, Megj. 190.

<sup>42</sup> Hegel a 163. §-ban közvetlenül előtérbe állította a család életvilágbeli aspektusát. A szubsztanciális, közösségi-értékelvű „szellemi kötelék” érvényesíti a maga jogát az „egész egyéni egzisztencia” közösségében is. Ez az individuális, egyszersmind közösségi létmód egyszerre érületként és valóságként értendő. J, 163. 190.

<sup>43</sup> J, 163. §, 190.

<sup>44</sup> Hegel vitába száll Kanttal, amikor a következőt állapítja meg: a szerződés fogalmának nem rendelhető alá a házasság. Majd így folytatja: a szerződési viszonyoknak, valamint a magántulajdon viszonyainak belekeverése az egyénnek az államhoz való viszonyába a legnagyobb zavarokat idézte elő az államjogban és a valóságban. J, 75. §, Megj. 100-1.



formák, részint megélt érzelekként és érzületként sajátos létezési móddal rendelkeznek: a személyes és a közösségi létezés formái egyszerre. (A szubjektum mint interszjektum hegeli koncepciójának ékes példája a házasság, amelyben a lehetőleg különböző személyiségek egy személlyé teszik magunkat.)<sup>45</sup> Ezek a szubjektív lét-és tudásformák a moralitás belső világára is visszautalnak, amely az önazonosság megvalósítási lehetőségének a közvetlen terepe. A szeretetet mint a házastársak és a családtagok alapviszonyát először közvetlenül, reflektálás nélkül éljük meg és ilyenként lesz „belső világunk” középpontja. „A családnak mint a szellem *közvetlen szubsztancialitásának* meghatározása a *szeretet*, az, hogy a szellem *érzi* a maga egységét.”<sup>46</sup> De el kell távolodnunk a „belső öntudat” közvetlenségétől, a reflektálatlan szeretettől. A szerelmes állapotnak át kell változnia az erkölcsileg értett „öntudatos szeretetté”.<sup>47</sup> Ez a mozgás és átváltozás az érzületben manifesztálódik, amelynek két szintje van.

A családnak megfelelő identitás mint a „tagok egysége, egyetértése” először „érző, szubjektív” formában van adva. Ez az érzület első alakja: a *szubjektív érzület*, ami a bensőségességre mint sajátos belső világra utal, s a családtagokat szubjektíve összekapcsolja. Ám ez a világ, éppen azért, mert szubjektív, állandóan ki van szolgáltatva az érzések és vonzalmak esetlegességének és tetszés szerintiségének. A szubjektív érzület továbbá tartalmazza az egyén többé-kevésbé látens igényét saját különösségére való jogára, valamint ama természeti/természetes vonzalmakat, amelyek akár a házasság határait feszegethetik. Ebből eredően jelennek meg a szubjektív érzületben a házasság bizonytalanságának és instabilitásának a jelei. Ezzel szemben az „*erkölcsi érzület*” és az „öntudatos szeretet” az érzésnek az a fajtája, amely nem közvetlen, hanem olyan reflexiós formákkal kapcsolódik össze, mint a *lelkiismeret* és az *ésszerű belátás*. Az erkölcsi érzület a lelkiismeret és az ésszerű belátás közvetítésével tudja befolyásolni a házasfelek és családtagok beállítottságát és magatartását: orientálja a magatartás intencióit és tartalmát. Az érzület e szubsztanciális-tartalmi aspektusa arra épül, hogy a család mint megosztott élet szubjektuma nem „önmagáért való személy”, hanem olyan egyén, aki különösségét feladva, egy közösség tagjaként értelmezi és határozza meg önmagát, kialakítva ezzel önazonosságának a szubjektív moralitáson túlmutató *erkölcsi* aspektusát. Így adódik az érzület második, erkölcsi alakjában az „*érző szubjektív szubsztancialitás*” *összetettebb és magasabb identitásképző formája*. A saját döntésen alapuló, egymással vállaltan megosztott magánélet fundamentumát pontosan ez az „érző szubjektív szubsztan-

<sup>45</sup> A házasság azért nem szerződéses viszony, mert lényege éppen az, hogy a maga egyediségében önálló személyiség, ami azon alapul, hogy különböző személyiségek saját döntésük és választásuk alapján azonosulnak, egyesülnek. Ez az odaadás a családot egy személlyé teszi, amelyben a tagok „akciedenciák” – de csakis saját elhatározásukból. J, 163. §, Megj. 190.

<sup>46</sup> J, 158. §, 186.

<sup>47</sup> Vö. J, 161. §, 188. – „Leidenschaftliche Liebe und Ehe ist zweierlei” – írja Hegel a 162. §-hoz fűzött kéziratban maradt feljegyzésben. R, 312.

cialitás” adja meg: az erkölcsi szubsztancialitás, amely a családnak és tagjainak *nem csak sajátos identitást, hanem belső és külső stabilitást is nyújthat.*

Hegel nem csupán diagnózist állított fel, hanem megkísérelt megoldást találni a család és a modern magánszféra megerősítése céljából. Akár a hagyományos szerepek hangsúlyozott támogatása árán is. Ugyanakkor a modern házasság és család tipikus jelenségeivel is konfrontálódott. Ennek során arra jutott, hogy *nem annyira az intézményi elemek szorulnak stabilizálásra, hanem inkább a házasság, a család, a magánkapcsolatok szubjektív összetevői, az önmeghatározás, az önértelmezés, az önazonosság.* Pontosan ezért emelte ki az erkölcsi érzületet mint identitásképző elemet. Egyúttal azon a véleményen volt, hogy a modern egyének különféle jogait és saját belső világuk önállóságát el kell ismerni, akár a hagyományos családi elvárások ellenében is.<sup>48</sup>

Az egyének önmeghatározási jogának ez a tisztelete abban is kifejezésre jut, hogy minden egyes egyénnek saját magának, szabadon kell döntenie a házasságkötésről. Hegel hangsúlyozza a „személyek szabad beleegyezését” abba, hogy „egy személyt alkossanak” a házasság kötelékében. Ez az „objektív kiindulópontja” a házasságnak, szemben a „különös hajlandóság” vagy a „szülők gondoskodása” önkényes, „szubjektív kiindulópontjával”.<sup>49</sup> Ebben a döntésben az egyének lemondanak különösségre való jogukról. Az érintett felek e szabad döntése egyfajta garancia, amely védelmet nyújt a csak szubjektív érzület, két személy különös vonzalma, a természetes vonzalom és a szerelem önkénye ellen. Azon tényezők ellen tehát, amelyek e garancia nélkül a házasságot és a családot tönkre tehetik. Hegel szerint a házasságnak éppen abban van a lényege, hogy keretében a személyek *tudatosan és konzekvensen képesek korlátozni magukat.* A házasság és a magánkapcsolatok erkölcsisége/normativitása a modernitásban a személyeknek ebben a tudatos döntésében és önkorlátozásában áll. A fent vázolt értelemben lehet a házasság az *önmeghatározás, az önértelmezés és az önazonosság egyik kiemelt jelentőségű szociokulturális formája, amelyhez ugyanakkor stabilizáló normatív tartalom kapcsolódik.* Ami praktikusán azt jelenti, hogy képesnek kell lennem szabadon döntenie és e döntéshez tartani magam. Ezért

<sup>48</sup> A *Hegels Erbe* című kötet egyik nagy témája éppen ez. R. Pippin a hegeli erkölcsiség-elméletnek a szabadság-elmélettel mint racionális cselekvésselmélettel való összefüggéseit elemezve, rámutat arra, hogy a praktikák elemei túlnyúlnak az egyes egyének cselekvési terein. – Az intézmények a hegeli modernitás-elmélet alapelemei, ahogyan ezt R. Brandom is hangsúlyozza. D. Moyer az egyének és intézmények hegeli komplementáris modelljének formuláját vezeti be. J. McDowell Kant és Hegel álláspontjait egymással összevetve, arra jut, hogy egy alapkoncepciónak a két változatát fejtették ki: Hegel az önmagunknak való törvényadás szociális változatát dolgozta ki. A törvényadás az egyes egyének szintjén nem működik, hanem szükség van társadalmi kontextusra. A törvényadás komplex társadalmi teljesítményt jelent számunkra, s belátjuk, hogy Kant racionalista elképzelését az égből a földre kell lehozni – így McDowell. Uő: Selbstbestimmende Subjektivität und externer Zwang. In: *Hegels Erbe*. Id. kiad. 205–6.

<sup>49</sup> J, 162. §, 189.

utasította el Hegel azt, hogy a szülők döntsenek a gyerekeik házasságáról.<sup>50</sup> Ilyen esetekben éppen az önmeghatározás joga és a saját döntéssel való azonosulás sérül.<sup>51</sup> E megfontolás alapján integrálta Hegel a szabad döntést mint a modern szubjektív szabadság megnyilvánulását a házasság és a magánélet erkölcsi tartalmába.

Ez azonban nem azt jelenti, hogy a házasság nem bontható fel. A 159. paragrafusban Hegel megállapítja: a család felbomolhat, ha „a család tagjai érzületükben és valóságukban önálló személyekké lesznek”.<sup>52</sup> Itt a *személyek újra helyreállítható önállóságáról*, a különösségre való joguk ismételt birtoklásáról van szó, amelyet a válás tesz lehetővé. Ezt megerősíti a 176. paragrafusban is: „Ahogy nem lehet az embert kényszeríteni, hogy házasságra lépjen, épp úgy nincs csak jogi pozitív kötelék, amely képes volna együtt tartani a szubjektumokat, ha egyszer kellemetlen és ellenséges érzületek támadtak közöttük.”<sup>53</sup> Ám hozzáteszi: csak a „teljes elidegenedés” fennállása esetén engedhető meg a házasság felbontása.

Összefoglalás helyett hadd álljon itt néhány visszapillantó és talán előre is mutató észrevétel. A *Jogfilozófiában* a személyes és a szociális identitás problémaköréről kifejtett hegeli álláspont rekonstrukciója során megmutatkozott, milyen sokoldalúan és mélyrehatóan vizsgálta ezt a bonyolult kérdéskört. Megfontolásait olyan tipikus fenoméneken mutatta be, amelyekben a különböző élet-szférák és a belső világok azon kollíziói diagnosztizálhatók, amelyek megkérdőjelezhetik és alááshatják az egyének önazonosságának személyes és szociális formáit és összetevőit. Hegel rámutatott a modern individuum identitásai problematikusságának számos tünetére. A szabad egyéniség a maga jogaival, személyes és szociális identitásának igényével megkérdőjelezhetetlen történelmi vívmány. Ugyanakkor ellentmondásokkal terhelt vívmány, amely szembesít bennünket a modern kornak az egyéni létezés szempontjából fennálló határaival is. A házasságról és a családról adott elemzésében olyan ideáltipikus jelenségekre irányította a figyelmet, amelyekben az egyének *önazonosságának állandó megkérdőjeleződése* jut kifejezésre. Ugyanakkor nem volt kérdés számára, hogy a személyes és a szociális identitásokra való igényt *tisztelni és igazolni* kell. A fenti rekonstrukció alapvető tanulsága ezért, mint maga a vizsgált jelenség is, ellenmondásos: bár a személyes és a szociális önazonosságnak a modernitásban végtelenné tágitott individuális jellege és végtelen tagoltsága (az identitások sokfélesége és állandó pluralizálódása) a szubjektív szabadság szempontjából nyereség, ám egyúttal nagy teherterhelés és felelősség is az egyének számára. *Soha*

---

<sup>50</sup> Uo.

<sup>51</sup> A szubjektív akarat átfogó jogát Hegel a *Jogfilozófia* 132. §-ban fejti ki. J, 147–150.

<sup>52</sup> J, 159. §, 187.

<sup>53</sup> J, 176. §, 200–1.

*senki nem érezheti magát teljes biztonságban abban a kérdésben, hogy ki is ő valójában.*<sup>54</sup>

Egy sor olyan gondolatot hagyott hátra Hegel a személyes és a szociális identitásnak a modern személyiséget érintő kérdéseiről, amelyek ma már nem érvényesek. Ugyanakkor éleselméjűen és realisztikusan elemezte és tárta fel a modern individuum élethelyzetének és önképének számos, ma is érvényes összetevőjét. Inspiráló megfontolásokat találunk a magánélet belső feszültségeiről, a magánszféra és a hivatás, a nemi és a szociális szerepek közötti kollíziókról. Hegel számos vonatkozásban ma is érvényes igazodási pontokat kínál személyiségünk identitását és integritását érintő kérdésekben. Az „egyének különösségre való joga”, illetve a házasság, a család, a partnerkapcsolatok napjainkban még több konfliktust generálnak, ami kihat önképünkre is. Az e nehézségekkel való szembesülés során Hegel figyelemre méltó vitapartnernek mutatkozik.<sup>55</sup>

---

<sup>54</sup> Hegel filozófiájának terapeutikus aspektusát vizsgálva, Terry Pinkard a következő megállapításra jut: „Állandóan önmagunkon kívül és belül vagyunk azáltal, hogy mint önértelmező állapotok, az abszolút negativitás vagyunk: mindig aggódunk amiatt, hogy vajon megfelelünk-e a saját magunkról alkotott fogalomnak, és hogy azok a tevékenységek, amelyek életünket az intézményeinkben kitöltik, igazak-e, mit több, hogy az az én (Selbst), amelyhez hűnek kell lennünk, az autentikusság modern ideáljának megfelelően, vajon a valódi, igazi énünk-e. Ez a kételkedés nem osztható el megnyugtatóan, mert bár szerves emberi természetünk mindnyájunk számára azonos, de annak megértése, hogy mit jelent ez, és hogyan kell ezzel bánni, nem e természet által határozódik meg.” Uő. Innen, Außen und Lebensformen: Hegel und Wittgenstein. In: *Hegels Erbe*. Id. kiad. 283–4.

<sup>55</sup> Ez az írás a WWU Münster Kollegforschergruppe projektjébe szóló vendégkutatói meghívás keretében készült.

## Önazonosság és praxis Heideggernél<sup>1</sup>

Heideggernél a praxis kérdése már csak azért sem magától értetődő, mert ebben az esetben is jószerevével lemond a hagyományos fogalmiságról: a *Lét és idő*-ben például egyáltalán nem szerepel a „Handlung” kifejezés, a „Handeln” is csak ritkán, hasonlóan a praxishoz (Praxis). Ez utóbbi fogalmak elsősorban akkor merülnek föl, amikor Heidegger a teoretikus beállítódástól meg szeretné különböztetni a mindennapi cselekvésmódokat.<sup>2</sup> Amint írja is: „a ’cselekvés’ (Handeln) terminust szándékosan kerüljük. Mert azt végre ideje volna ismét olyan tágan értelmezni, hogy az aktivitás az ellenállás passzivitását is átfogja. Másrészt ez a terminus közel áll ahhoz az ittlét-ontológiai félreértéshez, mintha az eltökéltség a gyakorlati képesség egy különös viszonyulása volna, szemben a teoretikussal.” (SZ: 300., magyarul: 348.) Vagyis Heidegger olyan cselekvésfogalommal szeretne dolgozni, amely mind az aktivitás és a passzivitás, mind pedig a teoretikus és a praktikus ellentétét megelőzi, illetve átfogja. Az alternatív kifejezéseket az emberi ittlét gondstruktúrájára tekintettel választja a filozófus, a „Besorgen” (gondoskodás) és a „Fürsorge” (gondozás) fogalmai hivatottak az emberi ittlét cselekvési módjainak, pontosabban benne-létének sokféleségét megragadni. A gondoskodás „sokfélesége a következő felsorolással mutatható meg: dolgunk van valamivel, előállítunk valamit, elintézzük és ellátunk, felhasználunk valamit, feladunk és veszendőbe hagyunk valamit, vállalkozunk, érvényesítünk, felderítünk, kérdezősködünk, szemügyre veszünk, megbeszélünk, meghatározunk [...]” (SZ: 56. sk., magyarul: 76.) Ezt egészíti ki a gondozás fogalma, amennyiben a másik ember kifejezetten megjelenik a cselekvés hatósugarában: „az egymásért-, egymás-ellen-, egymás-nélkül-lét, az egymás mellett elmenés, az egymással-semmit-sem-kezdés, a gondozás lehetséges módjai.” (SZ: 121., magyarul: 148.)

E terminológiai választások már jelzik, hogy Heidegger szakítani akar a filozófiai hagyomány által felkínált dichotómiákkal, felosztásokkal: nem akar különálló etikai diszciplínát kidolgozni, és a teoretikus – praktikus szembeállítást is csak fenntartásokkal fogadja el. Ugyanakkor a választott terminológiáját nem vitte következetesen végig, a hagyományos kifejezések és az általa választottak az írásaiban váltogatják egymást. Számunkra természetesen nem a terminológiai

<sup>1</sup> A tanulmány megírását az OTKA 100922 számú projektje támogatta.

<sup>2</sup> „’Teória’ és ’praxis’ egy olyan létező létlehetőségei, amelynek a létét gondként kell meghatározunk.” (SZ: 193., magyarul: 227., vö. még SZ: 357. sk., magyarul: 412. sk.)

kérdések az elsődlegesek, hanem megpróbálunk egy olyan rekonstrukciót adni, amely az átfogó értelemben vett praxis különböző módjait megpróbálja elrendezni és a kapcsolataikat értelmezni.

A rekonstrukció fő kérdése az lesz, hogy a praxis alanya, melyet Heidegger a „Selbst” (ön maga, önazonosság) fogalmával ragad meg, milyen szerepet játszik magának a praxisnak a filozófiai értelmezésében. Hipotézisem szerint – kissé kiélezetten fogalmazva – a „Selbst”, megnyilvánításaként érthetjük meg a különböző emberi praxisokat a heideggeri filozófiában. A praxis négy típusát fogom szemügyre venni a következőkben: 1. a hétköznapi eszközhasználatot, 2. a társadalmi nyilvánosság által meghatározott cselekvést, 3. az egzisztenciális értelmű és jelentőségű cselekvést, 4. az államalapító tettet. A fő állításom az lesz, hogy az önazonosság, a Selbst különböző konstitúciós rétegei vesznek részt a különböző cselekvésekben, a Selbst aszerint képes cselekvésként megnyilvánulni, ahogy az önmegértésben ön maga számára adódik. Már az elején hozzá szeretném még fűzni, hogy Heidegger a „Selbst” fogalmát meglehetősen formálisan fogja föl, nyitva hagyva a konkrét megvalósulás lehetőségeit.

Az elemzés során a fenomenológia alapelvéből szeretnék kiindulni, mely korrelációt feltételez a tárgyra való irányulás és a tárgy között. Heidegger fenomenológiájában e korreláció feltétele az emberi ittlét szerkezetébe van kódolva, amennyiben az ember megértő módon nyitott a világra. E nyitottság részint a megértés révén valósul meg, melyet Heidegger lenni-tudásként (Seinkönnen) is értelmez: „Ontikus beszédben a 'valamit megérteni' kifejezést időnként abban a jelentésben használjuk, hogy 'bánni tudunk a dologgal', 'felnőttünk hozzá', 'képesek vagyunk valamire'. Ami a megértésben a tudott, az nem valami, hanem lét mint egzisztálás. A megértésben rejlik egzisztenciálisan az ittlét létmódja mint lennitudás.” (SZ: 143., magyarul: 172.) Heidegger szavaiból egyértelműen kitűnik, hogy az általa kidolgozott megértés-fogalom értelme szerint mindenfajta cselekvés lehetőség-feltételül szolgál. Ahhoz, hogy egzisztálni tudjunk, bármilyen létmódot meg tudjunk valósítani, szükség van megértésre.

E megértés valójában többirányú, egyfelől önmagunk, másfelől a környező világ megértéséről van szó. Heidegger terminológiájával kifejezve a megértés egyfelől a kedvéért valóság, másfelől a jelentésség feltárását jelenti. A „kedvéért valóság” (Worum-willen) fogalma arra utal, hogy a környezeti világot alkotó utalás-összefüggésnek van egy végső pontja, aminek a kedvéért az egész összefüggés egyáltalán van, például egy ház részei, ajtó, kilincs, szoba, stb. egymásra utalnak, azonban az egésznek azért van értelme, mert az emberi létezés kedvéért létesítették őket. A környezeti világ megértés csakis úgy valósulhat meg, ha azt is értjük, hogy minek a kedvéért létezik egy adott eszköz-összefüggés. „A kedvéért-valóság megértésében a rajta alapuló jelentésség is feltárul. [...] Az, hogy a kedvéért-valóság és a jelentésség az ittlétben feltárult, azt jelenti, hogy az ittlét az a létező, melynek számára világban-való-létként magára megy ki a játék.” (SZ: 143., magyarul: 172.)

A megértés tehát úgy képes az egzisztálás, azaz a tág értelemben vett praxis lehetőség-feltételévé válni, hogy összekapcsolja a világ és önmagunk megértését, pontosabban a világot alkotó jelentés-összefüggést kedvünkért-valóságában értjük meg. A jelentésség és a kedvünkért-valóság korrelációját Heidegger elsősorban az eszközhasználat példáján mutatja be, ugyanakkor az önmegértés és a világmegértés korrelatív kapcsolata sokkal tágabb értelmű. Heidegger ezt az összefüggést különösen világosan mutatja be 1927 nyári szemeszterén tartott előadásaiban, ahol bevezeti a megértés egzisztenciális fogalmát: „*A megértés eredendő egzisztenciális fogalma a következőkből áll: a legsajátabb lenni-tudásként lenni, azt magunkra venni, és önmagát a lehetőségben megtartani, önmagát önmaga faktikus szabadságában megérteni, azaz nem más, mint az önmegértés a legsajátabb lenni-tudás létében.*” (GA 24: 391., magyarul: 342.) Ehhez később azt teszi még hozzá, hogy „az önmegértésben a világban-való-létet is megértjük, amivel a másokkal való együttlét és a világonbelüli létezővel való bánásmód meghatározott lehetőségei is előre megmutatkoznak. Az önmegértésben mint világban-való-lenni-tudásban egyformán eredendően egy *világot* is megértünk.” (GA 24: 394., magyarul: 344.)

Önmagunk megértését nem szabad úgy elgondolnunk mint egy változatlan külső tárgy megértése esetében. Az önmegértés az önmaga létmódjához tartozik, az önmaga (Selbst) önmagához való viszonyként, vagyis önmegértésként van. Az önmegértés ennyiben konstitúció is, az önmaga konstitúciója. „Egzisztens megértésnek is szoktuk nevezni, amennyiben az egzisztencia a saját történetében álló ittlét történéseként időiesül. Ennek a megértésében és ez által lesz az ittlét az, ami [...]” (GA 24: 393., magyarul: 343.) A megértés révén létrejövő korrelatív viszony egyik pólusát egy világ, a másikat pedig a részben a megértés által konstituálódott önmaga jelenti. A tág értelemben vett praxisra vonatkoztatva a cselekvés alanya a világértéssel párhuzamosan konstituálódik Heidegger szerint.

A megértés mellett a döntés és az eltökéltség tölt be kulcsszerepet az önmaga konstitúciójában. Heidegger két típusú döntést különböztet meg a *Lét és időben* anélkül, hogy e megkülönböztetésre felhívna a figyelmet. Egyfelől választás választásáról beszél, olyan döntésről, amely egy habitus, az eltökéltség (Entschlossenheit) kialakulását eredményezi: „az ittlét csak a választás választása által teszi lehetővé autentikus lenni-tudását.” (SZ: 268., magyarul: 311.) E döntés következtében „az akárki-önmaga (Man-selbst) [...] *autentikus* önmagalétté (zum *eigentlichen* Selbstsein) módosul.” (SZ: 268., magyarul: 311.) Másfelől beszél döntésről, amely már a kialakult habitus, az eltökéltség talaján megy végbe, annak mintegy a konkretizálódása, megerősítése. „*A döntés először éppen a mindenkori faktikus lehetőség feltárá előrevetése és meghatározása.* Az eltökéltséghez szükségképpen *hozzátartozik a meghatározatlanság [...]*. Az eltö-

kélttség (Entschlossenheit) csak mint döntés (Entschluß) bizonyos önmagában.” (SZ: 298., magyarul: 346.)<sup>3</sup>

A választás választása által létrejövő és a döntésekben konkretizálódó eltökélttség nem független a megértéstől, épp ellenkezőleg, valójában az önmegértés az eltökélttség révén bontakozik ki. Az eltökélttség megnyitja az embert önmaga számára, az eltökélttség révén tudunk magunkhoz mint a cselekvéseink alanyához közel kerülni. Ezért mondja Heidegger, hogy „az eltökélttség az ittlét kinyitottságának kitüntetett módja.” (SZ: 297., magyarul: 344.) Úgy is érthetjük ezt, hogy az eltökélttségünk éppen arra vonatkozik, hogy nyitottságban tartjuk magunkat önmagunkkal szemben, nem engedünk az öncsalás kísértésének. E szinten is érvényesül a korrelációs összefüggés az ön- és világmegértés között. „Ez az *autentikus* eltökélttség azonban egyformán eredendően módosítja azután a ’világ’ felfedettséget és a mások együttes ittlétének kinyitottságát.” (SZ: 297., magyarul: 345.) Az önmaga és a világ korrelatív kinyitásának következtében van olyan egyáltalán, mint szituáció. „A szituáció nem más, mint a mindenkor az eltökélttségben kinyitott itt, amelyként az egzisztáló létező itt van. [...] Csak amikor az önmaga eltökéli magát az itt-re, arra, ahogyan neki egzisztálva lennie kell, csak akkor nyílik ki számára a körülmények mindenkori faktikus rendeltetésjellege.” (SZ: 299. sk., magyarul: 347. sk.)

Az eddigiek alapján – mind a hétköznapi, eszközhasználó tevékenykedés, mind pedig a morális súlyú cselekvés vonatkozásában – elmondható, hogy Heidegger szoros korrelációt tételez fel a „Selbst” (önmaga, önazonosság) és azon mozgástér, szituáció között, mely a lehetséges praxis terepeként szolgál. A Selbst létmódját nem dologi létként kell felfognunk, hanem az önmegértés, önmagunkhoz való viszonyulás által konstituált létezési módként. Ennek következtében nagyon sokféle módja lehet és van annak, ahogy a „Selbst” egzisztál, s e sok mód, fokozat egyben a környezeti világ megvilágítottságának, megértettségének a mikéntjével van korrelációban. A cselekvés alanya tehát olyan megértési folyamatban konkretizálódik, mely egyben az illető alany szituációját is létrehozza. A megvalósuló praxis szempontjából emiatt meghatározó jelentőségű, hogy miként egzisztál az önmaga (Selbst), hiszen az a mód, ahogy értjük, illetve félreértjük magunkat, s ebben az értesben, illetve félreértésben már benne van az is, hogy mennyire eltökélten akarjuk az igazsághoz tartani magunkat, egyben a cselekvési szituációt is megvilágítja.

Heidegger egy helyütt azt írja, hogy „a megértés [...] a cselekvés (Handeln) tulajdonképpeni értelme.” (GA 24: 393., magyarul: 343.) Azt gondolom, hogy e kijelentés pontosan kifejezi a heideggeri cselekvés-felfogás lényegét. Eszerint

---

<sup>3</sup> Heidegger Arisztotelészt értelmezve írja egy helyen: „Az agathón az, aminek a kedvéért az ittlét van, amivé válhat, amiben önmagához eljut, amiért döntést hoz. Az agathón nem más, mint az ittlét önmagára vonatkozó döntése, mint aminek a kedvéért az ittlét az, ami. Ebben a döntésben az ittlét a saját szabadsága mellett dönt.” (GA 28: 361.) Heidegger és Arisztotelész praxis fogalmának belső összefüggéseivel kapcsolatban lásd Volpi (1991) írását.



tehát a praxist mindig valamely alany praxisaként foghatjuk fel. A praxis alanya azonban a legkevésbé sem magától értetődő természetű. Fenomenológiai értelemben keveset mondok, ha azt állítom, hogy én vagyok, illetve Te vagy ennek, illetve annak a cselekedetnek az alanya. Az alanyiség, vagyis heideggeri nyelven a „Selbst” folyamatosan változik, képződik értelmezéseink és döntéseink függvényében. Ha egy műhelyben szerelünk, az önmegértés sajátos módján képződik a „Selbst”-ünk, ha baráti társaságban politizálunk, akkor is, csak más módon. Míg az első esetben a Selbst úgy szerepel, mint aminek a kedvéért az utalás-összefüggés felépül, a másik esetben a politikai értelmezettségek konstituálják azt az akárkit, das Man-t, aki megszólal bennünk, amikor a politikáról fecseünk. A morálisan releváns praxis esetében is eminens kérdés, hogy ki a cselekvés alanya. Az autentikus önmaga a választás választása révén jön létre, amely valójában annak a habitusnak a választását jelenti, amely vállalja a szembenézést azzal, amik valójában vagyunk. Az eltökéltség az önmagunkra való kinyitottság egyik módja, az önmegértés radikalizálása, más szóval annak az önmagának a konstitúciója, amely a konkrét cselekedetek alanya.

Miben áll a cselekvés a heideggeri modell szerint? Hogyan tipizálhatjuk, értelmezhetjük a különféle emberi praxisokat? Az eltökéltség és a konkrét döntések viszonyának vonatkozásában láttuk, hogy a döntés révén válik az eltökéltség bizonyossá önmagában, más szóval a döntéseink konkretizálják, megerősítik, kifejtik önmagunkat. A praxis tehát nem más, mint önmagunk kibontakoztatása abban a mozgástérben, amely önmegértésünkkel párhuzamosan szituációként kinyílik előttünk. A döntő pont, hogy az önmagunk, önazonosságunk az önmegértés által konstituálódik, vagyis a cselekedeteink mibenléte elsősorban azon múlik, hogy éppen ki az, aki bennünk, általunk cselekszik. A választás választása mint feladat előtérbe állítása pedig azt jelenti, hogy szembesüljünk ezzel az összefüggéssel, vegyük magunkra az önmegértés, önmagunkkal való törődés terhet.

Az eddigiekben három cselekvéstípust érintettünk, az elsőt nevezzük pragmatikusnak, itt az eszközhasználat a domináns, az önmaga annyiban jelenik meg e cselekvésben, amennyiben az ő kedvéért van az a jelentés-összefüggés, melyben a cselekvést végrehajtjuk. A második típus a nyilvános, önelvesztő cselekvés, amennyiben a nyilvános közösség által konstituált alanyiség cselekszik mintegy helyettem, a „Man-selbst”, az akárki-önmaga. A cselekvés jellegének megítélése szempontjából itt is döntő a kérdés: ki cselekszik. A harmadik típust egzisztenciális cselekvésnek nevezhetjük, ebben az esetben az eltökéltség révén valódi önmegértéshez juthatunk, vagyis arra támaszkodunk, hogy az emberi ittlét eredetileg kinyitottságként egzisztál, az öncsaló rétegződéseket szívós munkával lebonthatjuk, és a szembenézés révén konstituálódhat számunkra valódi önmagunk és tisztázódhat az is, hogy milyen szituációba kerültünk.

A *Lét és idő*ben azonban egy további értelmezési irány is megjelenik, mely majd '33-ban kap főszerepet Heidegger politikai aktivitásában és annak filozófi-

ai önértelmezésében. A 74. paragrafusban Heidegger a kollektív azonosság szintjét vezeti be az örökség, közösség, sorsközösség (Geschick), nép, generáció fogalmainak segítségével. A filozófus feltételezése szerint, ha egy nép valamely generációjának tagjai eltökélten önmagukat választják és magukra veszik az illető nép örökségét, akkor közös történelmi szituációba és sorsközösségbe kerülnek. Itt most nem tudok kitérni e felfogás paradox nehézségeire,<sup>4</sup> hanem arra szeretném a figyelmet irányítani, hogy a sorsközösség tagjainak kollektív „Selbst”-je a kollektív cselekvés lehetőségét is implikálja.

A *Lét és időben* semmiféle utalást sem találunk arra, hogy miben állhatna a kollektív Selbst-el korrelatív kollektív cselekvés, ha azonban a '33-34-es írásokat tekintjük, akkor világosan kirajzolódik ez az összefüggés. Heidegger, mint jól ismert, egyetempolitikusként, a freiburgi egyetem rektoraként lépett fel a náci hatalomátvétel mellett '33-ban.<sup>5</sup> A német egyetem megújítását ugyanakkor olyan feladatnak tekintette, amelyet az egész német nép jövője szempontjából kulcsfontosságúnak tartott. Már a rektori beszéde is sokatmondó e tekintetben: „Selbstbehauptung der deutschen Universität” (A német egyetem önigenlése). A címben szereplő „Selbst” közvetlenül a német egyetemre vonatkozik, ám a teljes írásból, illetve a filozófus további megnyilatkozásaiból egyértelmű, hogy itt a német nép mint kollektívum a címzett. A rektori beszédben olvashatjuk: „A német egyetem önigenlése nem más, mint a német egyetem lényegére irányuló eredeti, együttes akarát. [...] ez az akarát pedig nem más, mint a német népnek [...] a történeti-szellemi elhivatottságára irányuló akarát.” (GA 16: 108., magyarul: 62.) „Mi azonban azt akarjuk, hogy népünk betöltse történeti elhivatottságát. Mi akarjuk önmagunkat.” (GA 16: 117., magyarul: 74.) Egy '34-es egyetemi előadásában pedig a következőket írja: „a kérdésre 'kik vagyunk mi magunk?’ egész észrevétlen választ is kaptunk: a nép létében állunk, önmaga-létünk nem más, mint a nép (unser Selbstsein ist das Volk).” (GA 38: 57.)

Miben állhat akkor az a praxis, amely az önmagára találó nép „Selbst”-jével hozható korrelációba? Úgy vélem, hogy a heideggeri szövegek egyértelmű választ kínálnak e kérdésre. E praxis nem más, mint az államalkotás és az államon keresztül megvalósuló önnevelés. Heidegger 33/34-ben tartott szemináriumán, mely egy politikaelmélet első megfogalmazásának is tekinthető, a következőket írja: „A nép az a létező, amely létében az államot megvalósítja, tud az államról, törődik vele, és akarja azt.” (HJ 4: 76.) A nép történelmi tette, hogy államot alapít, és azt fenntartja. Heidegger a görög poliszt tekinti olyan történelmi előképnek, mely vonatkozásában magának a politikusnak az értelmét is meg tudja határozni. „Polisz az ittlét-tartomány tulajdonképpeni közepe. Ez a közép a templom és a piac, ahol a politikai összegyűlése végbemegy. Polisz tulajdonkép-

---

<sup>4</sup> Vö. Schwendtner 2008: 213. skk.

<sup>5</sup> Heidegger és a nemzetiszocializmus kapcsolatához lásd: Martin 1989, Thomä 1990: 541-607., Rockmore 1992, Fehér 1990, Vajda 1993: 87. o., 165-182., HJ 4, HJ 5

pen egy nép történeti ittlétének meghatározó közepe [...]. Az ittlét lényegileg önigenlés (Selbstbehauptung). Fal, ház, tartomány, istenek. Innen kell a politikum lényegét megragadnunk.” (GA 86: 608.)

A népnek mint kollektívumnak a létmódja az állam, annyiban van, amennyiben állammal rendelkezik. Ha eljut önmagához, akkor képes cselekedni annak érdekében, hogy ez az állam létrejöjjön, megújuljon, sőt újra legyen alapítva. Az egyetem jelentősége ebben az összefüggésben, hogy önismerethez, mintegy önmagához juttatja a népet. „A népet átható, új politikai mozgalom alapvonása nem más, mint a nép néppé történő nevelése és átnevelése az állam által.” – jelentette ki Heidegger „A német egyetem” című, Freiburgban, 1934 augusztusában tartott előadásában (GA 16: 302., 304.)

\*\*\*

Végezetül néhány rövid következtetést szeretnék levonni:

1. Az emberi cselekvés struktúrájának elemzésekor Heidegger a hangsúlyt nagyon erősen az önazonosság mozzanatára teszi. Leegyszerűsítetten fogalmazva az alapállítása az, hogy amilyen módon vagyunk önmagunkkal, amilyen mélységű és szintű az önazonosságunk, olyan módon értjük meg a környezetünket, a morális természetű szituációinkat, és oly módon cselekszünk is. A praxis lényegét nem abban keresi, ami létrejön a praxis során, hanem magában a cselekvésben, amennyiben az önmagunk megnyilvánítása. „A praktikumot (das Praktische) nem a mű (das Werk), nem a cselekvés sikere (der Erfolg der Handlung) jelenti, hanem maga a cselekvés.” (GA 27: 175.)
2. Akármilyen meglepőnek is tűnik, Heidegger bizonyos tekintetben a felvilágosodás örökségének a továbbvivője. Amikor ugyanis azt állítja, hogy az eltökéltség az emberi nyitottság egyik módja, és az eltökéltség az autentikus cselekvés feltétele, akkor valójában azt állítja, hogy az önátvilágítás lehető legradikálisabb végrehajtása vezet a praxis megfelelő feltételeinek a kialakításához. Kant jól ismert sorai a „Válasz a kérdésre: mi a felvilágosodás?” című írásából így hangzanak: „*A felvilágosodás az ember kilábalása maga okozta kiskorúságból. [...] Magunk okozta ez a kiskorúság (Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit), ha oka nem értelmünk fogyatékosságában, hanem az abbeli elhatározás (Entschließung) és bátorság hiányában van, hogy mások vezetése nélkül éljünk vele. Sapere aude! merj a magad értelmére támaszkodni (Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen)! – ez tehát a felvilágosodás jelmondata.*” (Kant 1961: 203., magyarul: 77.) Heidegger eltökéltség fogalma pedig azt mondja, merj nyitott lenni önmagad irányába, merd megérteni önmagadat, ez a feltétele annak, hogy autentikus módon cselekedj.
3. Heidegger gondolkodói pályájának legsúlyosabb kérdéseket felvető szakasza az volt, amikor a nácik mellett politikai szerepet vállalt '33-34-ben.

Heidegger azon gondolkodói döntése, amely kollektivizálta az önazonosság fogalmát, bevezetve a sorsközösség és az autentikus közösség fogalmait, utat nyitott a későbbi politikai aktivizálódás irányába. A kollektív önazonosság és alanyiség elgondolása tette lehetővé, hogy Heidegger '33-ban a népet egységes létezőként fogja föl, melynek küldetése van, amely dönteni és cselekedni képes, s amelynek a léte nem más, mint az állam. Részben ebből az irányból érthetjük meg Heidegger egyetemi reformterveit is, hiszen épp ennek a kollektív önazonosságnak az elmélyítését célozta meg az az öneszmélés (*Selbstbesinnung*) által véghezvitt önigenlés (*Selbstbehauptung*), mely a rektori beszéd fő mondanivalója volt.

4. Rekonstrukciónk szerint Heidegger „Selbst” fogalma kulcsszerepet játszik a filozófus cselekvéssel kapcsolatos elgondolásaiban. A cselekvés nem más, mint az önazonosságunk megnyilvánítása. A „Selbst” fogalma ugyanakkor tudatosan formális jellegű marad Heideggernél. Hogy ki cselekszik, azt az önmagunkhoz való viszonyunk, az önmegértésünk konkrét végrehajtása konstituálja. *Mindenkinek a saját önmegértése*. A filozófia csak ráutalhat bennünket a feladatra, de nem végezheti el helyettünk.

## Irodalomjegyzék

### *Martin Heidegger írásai*

- |       |  |
|-------|--|
| GA 16 | <i>Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges. 1910-1976</i> , hrsg. von H. Heidegger, Klostermann, Frankfurt am Main, 2000  |
| GA 24 | <i>Die Grundprobleme der Phänomenologie</i> , hrsg. von F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt am Main, 1975, magyarul: <i>A fenomenológia alapproblémái</i> , Osiris/Gond-Cura Alapítvány, Budapest, 2001, (ford. Demkó Sándor) |
| GA 27 | <i>Einleitung in die Philosophie</i> , hrsg. von O. Saame und I. Saame-Speidel, Klostermann, Frankfurt am Main, 1996   |
| GA 28 | <i>Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart</i> , hrsg. von C. Strube, Klostermann, Frankfurt am Main, 1997   |
| GA 38 | <i>Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache</i> , hrsg. von G. Seubold, Klostermann, Frankfurt am Main, 1998   |
| GA 86 | <i>Seminare. Hegel – Schelling</i> , hrsg. von P. Trawny, Klostermann, Frankfurt am Main, 2011   |
| SZ    | <i>Sein und Zeit</i> , Niemeyer, Tübingen, 1993, magyarul: <i>Lét és idő</i> , Osiris, Budapest, 2001, (ford. Vajda Mihály, Angyalosi Gergely, Bacsó Béla, Kardos András, Orosz István)  |

HJ 4            Denker, Alfred und Zaborowski, Holger (Hrsg.) *Heidegger und der Nationalsozialismus. Dokumente. Heidegger Jahrbuch 4*, Alber, Freiburg/München, 2009

*További irodalom*

- Denker, Alfred, Zaborowski, Holger (Hrsg.) *Heidegger und der Nationalsozialismus. Interpretationen. Heidegger Jahrbuch 5*, Alber, Freiburg/München, 2009, (rövk.: HJ 5)
- Fehér M. István „Fakten und Apriori in der neueren Beschäftigung mit Heideggers politischem Engagement”, in: *Zur philosophischen Aktualität Heideggers I.*, hrsg. von D. Papenfuss / O. Pöggeler, Klostermann, Frankfurt am Main, 1990, 380–408.
- Kant, Immanuel *Kleine philosophische Schriften*, Reclam, Leipzig, 1961, magyarul: *A vallás a puszta ész határain belül és más írások*, Gondolat, Budapest, 1980
- Martin, Bernd (Hrsg.) *Martin Heidegger und das 'Dritte Reich': ein Kompendium*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1989
- Rockmore, Tom *On Heidegger's Nazism and Philosophy*, University of California Press, Berkeley/Los Angeles, 1992
- Schwendtner Tibor *Husserl és Heidegger. Egy filozófiai összecsapás analízise*, L'Harmattan, Budapest, 2008
- Thomä, Dieter *Die Zeit und die Zeit danach*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1990
- Vajda Mihály *A posztmodern Heidegger*, T-Twins, Lukács Archívum, Századvég, Budapest, 1993
- Volpi, Franco „Ittlét mint praxis. Arisztotelész gyakorlati filozófiájának heideggeri elsajátítása és radikalizálása”, in: *Magyar Filozófiai Szemle* 1991/4-5. 567–611.



## „Az elmélet dicsérete” – Teória és praxis Gadamernél

Gadamernek, a hermeneutika 20. századi megújítójának életművében fontos szerepet játszik teória és praxis fogalmainak körüljárása, melyek során ennek a két kategóriának a szoros egymásra vonatkoztatottságából indul ki az értelmezői horizontja. Ez éppúgy meghatározó az *Igazság és módszer*nek a módszer-problémáról szóló fejezetében<sup>1</sup> vagy a hermeneutikai tapasztalat elemzése során, főként az Arisztotelész-fejezetben<sup>2</sup>; de ezenkívül is több alapvető tanulmányában állítja középpontba ezt a kérdést (pl. *Vom Ideal der praktischen Philosophie*<sup>3</sup>, *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles*<sup>4</sup>, *Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik*<sup>5</sup>, *Was ist Praxis? – Die Bedingungen gesellschaftlicher Vernunft*<sup>6</sup>, *Über die Macht der Vernunft*<sup>7</sup>, *Lob der Theorie*<sup>8</sup>, *Der Mensch und seine Hand im heutigen Zivilisationsprozess*<sup>9</sup>).

A következőkben a kérdés hat vonatkozására fogok reflektálni:

1. Teória és praxis elválaszthatatlansága mint hermeneutikai alapelv.
2. „Theoria” és „gyakorlati filozófia” Platónnál és Arisztotelésznél.
3. Tudásszomj és ’curiositas’.
4. Teória – praxis – interszubjektivitás.
5. A praxis értelmezésének horizontjai.
6. Az emberi lét mint teória és praxis egysége.

**1.** Teória és praxis egymástól elválaszthatatlansága egyébként már magát a hermeneutikai szemléletmódot jellemző alapelv Gadamernél. Nála a hermeneutika eleve nem hagyományos értelemben vett értelmezéstan, amelynek a szabá-

---

<sup>1</sup> Lásd Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer*. Ford. Bonyhai Gábor. Gondolat, Bp. 1984. 27–31.

<sup>2</sup> I. m. 221–229.

<sup>3</sup> Lásd *Lob der Theorie*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1991. 67–76.

<sup>4</sup> Lásd *Gesammelte Werke* 7. Mohr-Siebeck, Tübingen. 1991. 128–227.

<sup>5</sup> Lásd *GW* 4. Mohr-Siebeck, Tübingen, 1987. 175–188.

<sup>6</sup> Lásd I. m. 216–228.

<sup>7</sup> Lásd *Lob der Theorie*. I. m. 51–66.

<sup>8</sup> Lásd *Lob der Theorie*. I. m. 26–50.

<sup>9</sup> Lásd *Lob der Theorie*. I. m. 139–148.

lyait egyértelműen meg lehetne, illetve meg kellene fogalmazni, hanem megértés, értelmezés és alkalmazás együttes megvalósítása. Az alkalmazás pedig nem egy már előzetesen megértett szövegnek, illetve elméletnek az utólagos átfordítása a gyakorlatba (mint ahogyan pl. sokan a jogi hermeneutikát elképzelik, mintha ott egyszerűen normaszövegek „alkalmazásáról” lenne szó), hanem az értelmezés szerves része. Lásd például azt, hogy a műalkotások különböző előadásai (zene, drámaköltészet) mennyire termékenyen járulnak hozzá az adott mű sokféle jelentésrétegének a feltárásához.

Arra itt most csak utalnék, hogy Gadamer hermeneutikájában többször is visszatér gyakorlati filozófia és etika viszonyára. Egy korábbi írásomban<sup>10</sup> ezt már részletesen elemeztem, ezért most elsősorban a teóriával és részben a praxissal kapcsolatos gadameri reflexiókra kívánok kitérni.

Tudjuk, hogy Gadamer tudatosan kerüli a szigorú, analitikus jellegű definíciókat. E kérdéskör kapcsán sem ezzel operál, hanem mintegy történeti működésében világítja meg a két fogalom jelentéskörét. Napjainkban, amikor nem csupán a gazdasági-műszaki élet, hanem a tudományipar és a felsőoktatás is a praxis társadalmi hasznosságáról és nem ritkán ezzel együtt a teória luxusról szónoklók karától hangos, külön is érdekes, hogy Gadamer 1980-ban *Lob der Theorie* ('A teória dicsérete') címmel tartott egy nagy ívű beszédet. De lehet-e, a témához illő dolog-e laudációt mondani az elméletről? – kérdezhetnénk. Nem inkább valamilyen hűvösen tárgyilagos stílusra kellene itt váltani? Egyrészt, amikor hangsúlyosan teória és praxis egzisztenciális, mondhatni személyes aspektusairól esik szó, nyilván nem meglepő az idézett cím. Másrészt Gadamer maga utal arra, hogy régi korok beszédművészetében a teóriának szentelt élet is alkalmat kínált a dicsérő szónoklatra.

2. Gadamer ebben az előadásában először is arra hívja fel a figyelmet, hogy a görög *theoria* szó eredetileg a következő jelentésekben volt használatos: valamit, pl. a csillagok állását megfigyelő; egy színdarab nézője, azután pedig egy ünnepi küldöttség résztvevője. Ezekkel kapcsolatban ugyanakkor arra teszi a hangsúlyt, hogy nem egyszerűen olyan „nézőről” van szó, aki információkat igyekszik gyűjteni és tárolni azért, hogy a „kéznél-levőt” leírja, rögzítse. Sokkal inkább olyan 'contemplatióról' beszélhetünk itt, amelynek lényege egy „területen” elidőzni, ott tartózkodni, 'nála-lenni' (Dabei-Sein). A szó etimológiája nem véletlenül utal egy ceremóniában vagy rituáléban való részvételre, valamiben való részesedésre. A *theoria* nem olyan tudás, amelynek révén egy tárgyat birtokba vesz az ember, illetve az értelmezése során rendelkezésre állóvá teszi. A *theoria* olyan javakra (Güter) irányul, amelyeket meg lehet osztani, nem pedig kizárólagosan birtokolni, és fel- vagy elhasználni. A teória ebben az értelemben még a

---

<sup>10</sup> Lásd Loboczký János: *Gyakorlati filozófia és etika Gadamer hermeneutikájában*. Acta Academiae Paedagogicae Agriensis. Nova Series Tom. XXXVI. Sectio Philosophica. Szerk. Loboczký János. EKF Liceum Kiadó, Eger. 2009. 112–120.



játékban való elmerüléshez is közel áll, távol minden hasznossági szemponttól, „komoly dologtól”. Tanulságos ebből a szempontból az, ahogyan pl. Kalliklész Platón *Gorgiaszában* igencsak csúfondárosan beszél a filozófiát még meglelt korokban is művelő emberekről.

Ugyanakkor arra is érdemes figyelni, hogy az első görög filozófusok nagyobb részt poliszuk aktív polgárai voltak, s hírnevüket többek között politikai és gazdasági kérdésekben megnyilvánuló előrelátásuknak köszönheték. A teoretikus életideál tehát éppen nem elfordulást jelentett a gyakorlati élettől, sokkal inkább egyfajta belépést a politika, tehát a városállamot érintő közügyek világába. Platón híres barlang-hasonlata azután másféle megvilágításba helyezi a kérdést. Gadamer úgy értelmezi az egész történetet, hogy a barlangban lent élők ellenségesen fogadják a fentről, a fény, a tiszta tudás világából visszaérkező embert, ami a teória ellenséges megítélését is jelenti a politikai közösség szemében. Másfelől Platón „filozófus-királya”, aki a jó ideájának megismerése nyomán képes csak jó vezetővé válni, arra utal, hogy a teoretikus élet eszméjének nála is megvan a politikai jelentősége, értelme.

Arisztotelésznél a teória bizonyos értelemben elméleti és gyakorlati tudás egysége, amely egyáltalán az emberi természet sajátossága, ahogyan azt a *Metafizika* első mondata is megállapítja: „Minden ember természeténél fogva törekszik a tudásra”.<sup>11</sup> Úgy is fogalmazhatnánk, hogy a tudás révén saját természetének a betöltésére vágyódik. Nyilván ez rejlik abban az arisztotelészi felfogásban, hogy az ember számára a legnagyobb boldogságot a „tiszta teóriának” szentelt élet jelenti. Gadamer itt azt hangsúlyozza, hogy Arisztotelésznél elsősorban annak a szerepnek a helyes felméréséről van szó, amelyet az *ész játszik* a helyes cselekvésben. Ebből a szempontból különösen tanulságos a phronészisz (egyfajta gyakorlati tudás, életbölcsség) kategóriájának arisztotelészi elemzése. Főleg azokat a vonásait emeli ki, amelyek a *tekhnétől* megkülönböztetik. A tekhnét, a mesterségbeli tudást megtanulhatjuk, de el is felejthetjük. A kézműves számára előzetesen adott az előállítandó tárgy eszményképe. A phronészisz kapcsán, amely az „erkölcsi tudást” segíti elő, arról alkothatunk képet, hogy milyennek kell lennünk. A szemünk előtt lebeghet a bátorság, illendőség, igazságosság, józan mértéktartás stb. eszménye, de ezek nem valamilyen rögzített mércék, amelyeket először megismerhetünk, majd az egyes esetekre alkalmazhatunk: „Tehát nem normák, melyek a csillagokban léteznek, vagy az erkölcsök valamilyen természeti világában foglalnak el változatlan helyet úgy, hogy csupán fel kell őket ismerni. Másfelől azonban nem is pusztán konvenciók, hanem valóban a dolog természetét adják vissza, ámde a dolog természete mindig csak az eszményeknek az erkölcsi tudat által való alkalmazása révén határozza meg önmagát.”<sup>12</sup> A *phronészisz*hez, a „higgadt megfontolás erényé”-hez kapcsolódik

<sup>11</sup> Aristotelész: *Metaphysica*. 980a21. Ford. Ferge Gábor. Logos, Bp. 1992.

<sup>12</sup> Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer*. I. m. 226.

Arisztotelésznél a *megértés*, amely itt az erkölcsi megítélés egyik módjaként lép eléünk. Akkor beszélhetünk erről, ha a másik ember cselekvésszituációjának konkrétságába helyezzük magunkat. A tapasztalt ember azáltal érti helyesen a cselekvőt, hogy ő is a helyeset akarja, a másikkal tehát ez a közösség kapcsolja össze.

Gadamer a „gyakorlati filozófia” ideáját egyébként részletesen elemzi a *Die Idee des Guten*<sup>13</sup> című hosszabb tanulmányában, amely Platón és Arisztotelész felfogását hasonlítja össze. Itt többek között arra hívja fel a figyelmet, hogy Arisztotelész logikailag is elemzi a gyakorlati észhasználatot. Minden értelmes következtetés leképezhető szillogisztikus formulára, mivel a gyakorlat területén a végkövetkeztetés nem egyszerűen állítás, hanem végső döntés. Ugyanakkor szembevetendő, hogy a görög filozófus nem praktikus-erkölcsi, hanem pragmatikus-technikai döntéseket hoz példaként az előbb említett logikai sémákra. Föltehetően azért, mert a technika területén tényleg arról van szó, hogy az adott célokhoz megfelelő eszközöket ki kell választani, mintegy a különöst az általános alá szubszumáljuk. Az erkölcsi döntésnél nem egészen erről a sémáról van szó. Ezen a területen az, hogy szilárdan tartjuk magunkat valamely elvhez, illetve erényhez, nem csupán logikai teljesítmény. A gyakorlati okosság itt nem csak azt jelenti, hogy a megfelelő eszközöket megtaláljuk, hanem azt is, hogy szilárdan tartjuk magunkat a megfelelő célokhoz. Ezen az alapon határolja el egymástól Arisztotelész az *okosságot* (*phronimos*) az *ügyességtől* (*deinos*). A technikai és gyakorlati-erkölcsi tudás különbségét Arisztotelész azzal is hangsúlyozza, hogy az utóbbinál nem igazán beszélhetünk olyan értelemben taníthatóságról, mint a tudomány és a technika esetében. A gyakorlati-erkölcsi tudásnál nem az általános konkretizálásáról van szó, sokkal inkább a konkrét általánosításáról. Végső soron Arisztotelész felfogása arra nyújt jó példát, hogy az ún. „gyakorlati filozófiában” is filozófiával, vagyis elmélettel, teóriával van dolgunk, amelynek tárgya persze a praxis. Az emberi gyakorlat számára éppen azért olyan fontos az éthosz, mivel aki nem képes az indulatainak uralkodni, arra sem képes, hogy a logoszra hallgasson, tehát nem képes értelmesen cselekedni, sőt nem képes a teoretikus gondolkodásra sem. Bizonyos értelemben a gyakorlati filozófia és teória összefüggésével kapcsolatos az a kérdés is, hogy Arisztotelész a gyakorlati élet és a teoretikus életeszmény közül melyiket részesíti előnyben. Első megközelítésben azt a gyakran hangoztatott választ adhatjuk, hogy az utóbbit. Az emberi praxis magának az emberlétnek a legtökéletesebb beteljesítésére irányul, így egyúttal túl is mutat önmagán, ami a teoretikus életeszmény felé mutat. Ugyanakkor az ember – éppen természetének sokrétűsége miatt – nem tudja magát tartósan a tiszta teoretikus szemlélődésnek szentelni. Ezért a két életeszmény nem áll egymással szigorúan hierarchikus viszonyban. Másképpen úgy is

---

<sup>13</sup> Lásd 4. lábjegyzet

fogalmazhatnánk, hogy Arisztotelész a tiszta teóriát mint a legmagasabb rendű gyakorlatot ragadta meg.

3. A tudás iránti vágy tehát az emberi természet jellemzője, ahogyan az előbb Arisztotelész nyomán kiemeltem. Gadamer, a rá jellemző finom etimológiai értelmezéssel arra is kitér, hogy ehhez már a késői hellenizmus korában kapcsolódik a *curiositas*, a kíváncsiság, az új iránti érdeklődés.<sup>14</sup> Ez itt még nem negatív értelmű kifejezés, hiszen az ember természetes megismerési vágyát jelenti. Emellett Gadamer arra is utal, hogy a *cura* (dicséretes igyekezet, gondoskodás, gondviselés, törődés, fáradozás) szóból származik a *curiosus*, amely egyaránt jelentette azt, hogy kíváncsi, valamint azt, hogy gondos, szorgalmas. Sőt, ez utóbbi eredetileg a paraszti nyelvben volt használatos abban az értelemben, hogy az előrelátó gondoskodás képes távol tartani a váratlanul betörő, kárt okozó szokatlan dolgot. Ezzel együtt Augustinus a *curiositas*nak már inkább negatív jelentést tulajdonít, tudniillik a kíváncsiság mindenféle új iránti felszínes érdeklődést, az új iránti valamiféle mohóságot takar. Hozzátehetjük, hogy az 'új'-nak ezzel a leértékelő jelentésével a görögöknél alig találkozunk, annál inkább az új iránti tudásszomj dicséretével. A középkori keresztény teória-felfogás, amely a spekulatív tudás elsőbbségén alapult, nyilván elősegítette a kontemplatív életeszmény megvalósítását, amely a szerzetesi életformában nyilvánult meg a legtisztább formában. Persze arról sem feledkezhetünk meg, hogy éppen a szerzetesek írásművészete hagyományozta át a későbbi korok számára is az antik műveltséget és tudományt. Ez azután elősegítette a teoretikus és a gyakorlati kutatási energia kibontakozását is.

4. Teória és praxis viszonyának modernkori szituációja kapcsán Gadamer értelmezése nyomán a következőkben az interszubjektivitás problémájára térnék ki. Nála a szellemtudományi megismerés alapelve, hogy a másik ember éppolyan mértékben egy „Én”, mint én magam, ezért itt csak egy valódi dialógikus viszonyban működik a megismerés. Ezzel kapcsolatban hangsúlyozza a 'Vertrautheit' (ismerősség, bizalmasság, otthonosság, meghittség) jelentőségét.<sup>15</sup> Ez jelenti a másik világának az elismerését, annak megismerése érdekében, távoli korok és idegen népek esetében is. Emellett jelenti az ember és ember között létrejövő barátságot, amelyben olyan meghittség alakulhat ki, hogy a másikat nem mint másikat, nem mint a saját nálam-való-létnek (*bei-mir-Seins*) a határát tapasztalom, hanem mint saját létemnek kiegészítését, mintegy meghatványozását, fokozását. De hasonló otthonosság, ismerősség nyilvánul meg pl. a szülőföld, az anyanyelv vagy a gyermeki tapasztalat varázsában. Összefoglalóan azt mondhatjuk, hogy ez nem más, mint az egyesnek a beilleszkedése személyes és társadalmi vonatkozásainak otthonosságába.

<sup>14</sup> Lásd Hans-Georg Gadamer: *Lob der Theorie*. I. m. 32-33.

<sup>15</sup> Lásd i. m. 41-44.

5. A következőkben a praxis, a gyakorlat kifejezéshez fűzött gadameri reflexiók néhány jellegzetességét emelem ki. Ennek kapcsán is hangsúlyozni kell az antik görög, főleg az arisztotelészi hatást Gadamernél. A *Nikomakhoszi etika* első könyvében Arisztotelész köztudomásúan azt hangsúlyozza, hogy a politika, az államtudomány az, amely az általában vett jóval foglalkozik. Erre utalva állapítja meg Gadamer egyik tanulmányában, hogy az etika itt tulajdonképpen a politika része.<sup>16</sup>

Másrészt az is sokatmondó jelzés, hogy Gadamernek egy másik, a praxis mi-benlétével foglalkozó tanulmányának (*Was ist Praxis?*) alcíme: *Die Bedingungen gesellschaftlicher Vernunft*<sup>17</sup> ('A társadalmi/közös/kollektív értelem feltételei').

Ebben az írásában a gyakorlat fogalmával kapcsolatban először is azt emeli ki, hogy napjainkban ezt egyszerűen az elmélet ellentétéként szokás meghatározni. Az igazi változást az antikvitáshoz képest nem is csak ebben, hanem az elmélet fogalmának átalakulásában látja, mivel ez mára az eredeti theoria jelentéséhez képest technicizálódott, az igazság kutatásának *instrumentális* fogalmává vált. A praxis ebben a vonatkozásában az elméleti tudományos ismeretek alkalmazása. Ugyanakkor a modernitásban a tudomány konstrukciós ideálja válik meghatározóvá, amelynek lényege, hogy a tudományos-módszertani konstrukció alapvetően a technikai létrehozást szolgálja. A technika egyre újabb lehetőségei egyfelől ugyan tágítják az ember életlehetőségeit, másfelől a tevékenységlehetőségeink vonatkozásában bizonyos értelemben az emberi szabadságot, pontosabban a szabad kreativitást korlátozzák, még ha ez nem is szembeötlő. A technikai lehetőségek alkalmazása a természeti erők feletti uralom céljáról egyre inkább áttevődik a társadalmi élet uralásának elképzelésére. A régebbi korok kézművesét a szakértő váltja fel, aki még a társadalmi folyamatokat is modellezni és uralni képes. A mindenhatónak gondolt tervszerű racionalitás azonban – így Gadamer – a társadalmi és gyakorlati tapasztalatot nem képes pótolni. Gadamer 1974-ben megfogalmazott diagnózisa szerint a modern kommunikációs formák a véleményformálás technicizálódásához, ez pedig a szellem manipulációjához vezet. Az információözon nem segíti a társadalmi ész fejlődését, inkább az egyén identitásának elvesztéséhez, a kreativitás lehetőségeinek beszűküléséhez vezet. Az pedig, hogy a társadalom különböző szinterein, intézményeiben az alkotó képességek helyett inkább az alkalmazkodási képességet jutalmaznak, végső soron éppen a gyakorlat hanyatlását és a társadalmi ésszerűtlenségeket eredményezi<sup>18</sup>. Gadamer mindezen jelenségek felvázolása nyomán gondolja át a praxis filozófiai jelentését. Először is azt kell kiemelni, hogy a gyakorlatot nem elszigetelt egyének tevékenységeként jellemzi, hanem valamiféle közösségi

---

<sup>16</sup> Lásd *Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik*. i. m. 185.

<sup>17</sup> Lásd 6. lábjegyzet

<sup>18</sup> Lásd i. m. 218-219.

életgyakorlatként. Az egész kérdés antropológiai háttérét abban látja, hogy az ember életösztöne alapvetően megváltozott az állatvilághoz képest. Például az emberré válás lényegi mozzanatának tartja a halottak eltemetését. Az áldozati ajándékok, a halottak mellé helyezett tárgyak valahogyan az élet folytonosságát hivatottak szavatolni.

Gadamer a praxis mellett a teória antik görög jelentésének azt a sajátos értelmét hangsúlyozza, amelynek lényege a 'valaminek szentelt élet' (Weggegeben-Sein), mármint olyan dolognak szentelt élet, amely – szemben más javakkal – attól éppen nem lesz kevesebb, hogy többen vesznek részt benne, hanem inkább gyarapodik<sup>19</sup>. Tulajdonképpen a teóriának ebből a közösségi mozzanatából születik meg a gyakorlati ész fogalma Gadamer értelmezésében. Emellett a szabadság pozitív értelmét is az egyénnek a közösségben, a közösséggel való identitásában látja. Napjainkra viszont sokkal inkább a szükségleteknek való alárendelődés, s ezzel együtt az identitás elvesztése a jellemző. Gadamer itt érdekes párhuzamot von a habermasi ideológiakritika és a pszichoanalízis között. Az ideológiakritika egyik fontos törekvése, hogy a modern tömegkommunikáció „zavartságát” megszüntesse. Ez ahhoz hasonló eljárás, mint az identitásvesztés ellensúlyozása a pszichoanalízis segítségével<sup>20</sup>.

Gadamer fontos gondolata, hogy a gyakorlat fogalma indirekt módon az utópiát is magában foglalja. Az utópia nála dialektikus fogalom. Egyfelől a jövőre irányuló példázatosság formája, másfelől nem a tevékenység előrevetítése, hanem a jelenkor kritikája. Platón *Államát* is így értelmezi, azzal együtt, hogy éppen nem a platóni kényszeres rendben látja valamiféle igazságos társadalom lehetőségét, hanem a valódi szolidaritásban és közösségiségben. Az utópia praktikus értelme abban nyilvánulhat meg, hogy nem elsősorban a tevékenységre, hanem reflexióra készlet.

A praxis karakterisztikus formáját végül is úgy összegzi Gadamer, hogy az a közös ügyek közös meghatározása a tevékenység által. A gyakorlat társadalmi értelemben nem csupán valamiféle absztrakt norma-tudaton alapul, hanem az adott közösség hagyományai, konvenciói által konkrétan motivált.

Mindezek fényében mi is akkor a gyakorlat, a praxis átfogó értelmében? „A szolidaritás alapján való viselkedés és cselekvés” – összegzi Gadamer<sup>21</sup>. Vagy másképpen szólva – Hérakleitoszt parafrázálva – : „A logosz mindenki számára közös, az emberek mégis úgy viselkednek, mintha mindenkinek csak privát, személyes esze lenne. Vajon így kell ennek maradnia?”<sup>22</sup> – kérdezi Gadamer.

---

<sup>19</sup> Lásd i. m. 221.

<sup>20</sup> Lásd i. m. 222-223.

<sup>21</sup> I. m. 228.: „Praxis ist Sich-Verhalten und Handeln in Solidarität.”

<sup>22</sup> Uo.: „Das Logos ist allen gemeinsam, aber die Menschen benehmen sich, als hätte ein jeder seine Privatvernunft. Muß das so bleiben?”

6. Befejezésül újból rákérdeznék: mi is a teória és praxis együvé tartozásának lényege Gadamer szerint? Az emberi lét maga teória és praxis egysége, amely mindenkinek lehetőség és feladat. Ebben egyszerre van jelen a magamtól való „eltekintés” gesztusa és a másakra való „odanézés”. Egy olyan kiművelt tudat aktusa, aki megtanulta a sajátjával együtt elgondolni a másik szempontját is.<sup>23</sup> Az ember kitüntetettsége talán éppen abban mutatkozik meg, hogy a társadalmi gyakorlat működtetése és a „tisztá tudás” iránti odaadása egyaránt jellemzője. Az ember így válhat a legmélyebb értelemben „teoretikus lényé”.

---

<sup>23</sup> Lásd *Lob der Theorie*. i. m. 41-43.

## **Paul Rabbow *Seelenführung* című műve mint P. Hadot és M. Foucault közös forrása**

### *Az önformálás filozófiai hagyományának aktualitása*

Előadásom címe Paul Rabbow alapművének ismertetését ígéri, de abból a szempontból, hogy mennyire tekinthető ez a mű P. Hadot és M. Foucault közös forrásának. Így válik lehetővé számomra, hogy ne kizárólag a német eszmétörténész munkáját mutassam be, de kitekintést nyújtsak a két francia tevékenységére is, és ráirányítsam a figyelmet Rabbow néhány olyan megállapítására, melyet, mint magától értetődő értelmezést, átvettek tőle. Ugyanakkor Rabbow művének jelentősége is csak ebben a komplex, az egymásra reflektáló szerzők által teregett közös kontextusban tűnik elő. Az én szememben ők hárman azok, akik a mai kor számára újból témává tették a filozófiának mint életpraxisnak a gondolatát. Nem állítom, hogy munkásságuk nélkül egyáltalán nem lenne jelen ez a gondolat a kultúránkban, de biztosan nem ebben a formában. És nem is ilyen horderővel. Olyan módon vetették fel ezt a történeti kérdést, amely nem egyszerűen csak újra felfedezni engedett egy egyébként korántsem elfeledett hagyományt, egy meghatározott korszakot vagy irányultságot a filozófiában, de rögtön megnyitotta az utat a filozófia más módon önértelmezése és ezzel együtt művelése előtt is. És amikor a hellenisztikusok nyomán a filozófia feladatát és célját a lélek gondozásában jelölték meg, nagyban hozzájárultak ahhoz, hogy a filozófia mára már a legkülönbözőbb terápiás praxisok körébe is bebocsátást nyerjen. Én mindenekelőtt ebben látom a jelentőségüket, és a problematika iránt tapasztalható aktuális érdeklődés okát is, amit a mostani konferenciánk igazol.

Sokat gondolkodtam azon, hogy mi babonáz meg bennünket, maiakat, a hellenisztikus etikai iskolákban? Nekünk, vagy nekem (beszéljek csak a saját nevemben, de remélem, néhányan osztoznak ebben a véleményben) elsősorban csak közvetetten érdekesek. Mert ami engem vonz, az a hellenisztikus hagyomány *alapján* kialakított, a filozófiai spiritualitás és a vallási spiritualitás gyakorlatai között az *egyenestől* leszármazást hangsúlyozó rabbowi *értelmezés*, „a filozófia mint életmód” Hadot-i és „a létezés esztétikájának” Foucault-i *konceptiója és programja* (igen, ez is vonzó, az ti., hogy ezek az értelmezések programszerű cselekvésre biztatnak: változtasd meg magad, és ehhez változtasd meg a filozófiáról alkotott elképzeléseidet). Azt hiszem, egyikük sem fedezett fel semmi újat, amit addig a filozófiatörténészek vagy a filológusok a korszak iskoláiról ne is-

mertek volna, bár ezt ismereteim hiányában egyértelműen megítélni nem tudom. Még azt sem mondanám, hogy maga a koncepciójuk vagy a szemléletmódjuk egészen újszerű lenne; hiszen – leszámítva azt a korántsem mellékes tényt, hogy az antik és főképp a hellenisztikus etikai tradíció reneszánszai az európai kultúra történetében *mindig is* az élet megújításának reményében következtek be – a 20. század elején *is* sorra születtek az olyan munkák, amelyek filozófia és élet, a filozófia és az életformák lehetséges kapcsolatát, az élet filozófiai megformálásának lehetőségeit kutatták. S mégis, sem Rabbowot, sem Hadot-t, sem Foucault-t nem úgy tekintjük, mint akik ezt a filológiai-eszmetörténeti-értelmezői hagyományt folytatták volna. Van valami újszerű – *számunkra*, maiak számára újszerű – mindhármuk koncepciójában, miközben, ismételve magamat, világos, hogy semmi újat nem fedeztek fel.

Honnan ered akkor a ma tapasztalható, intenzív hatásuk?

Három magyarázatot sikerült találnom. Úgy tűnik, az Istennel együtt a transzcendens, kollektíve kötelező értékeket is eltemető korunkban *az önmagunkkal való törődés* parancsa válhat/válik (ismét) az *etikus lét és karakter alapjává* és alapelvévé. Másképpen szólva: a kollektív megváltást és boldogságot ígérő utak követése és az engedelmességet követelő elvárásoknak való megfelelés helyett, ma (ismét) az egyén saját magán végzett, szabad, teremtő munkájában látjuk morális fejlődésének egyedüli lehetőségét. S ezt akkor is bátran mondom, ha olyan messzire azért nem merészkednék, hogy, Nietzsche szellemében, kijelentsem: ha az „önmagunkkal való törődést” tesszük etikai princípiummá, végbemehet az értékek átértékelése, és visszatérhet az úr (az autonóm erkölcsi lény) morálja.

A másik, ettől nem független magyarázat, hogy a hellenisztikus etikai tradíció újbóli felfedezése, mégpedig annak központi eleme: a spirituális gyakorlatok felől, általánosítás és formalizálás útján, elvezet bennünket (és szerzőinket is elvezette) magának a filozófiának, *a filozófiai tevékenység* mibenlétének, feladatának, céljának és lehetséges eredményének az *újragondolásához*. Hamar arra a belátásra juthatunk, hogy a filozófia – még teoretikus és spekulatív formájában is –: gyakorlat, és csak a filozofálás gyakorlati tevékenységében, a filozófiai gondolkodás tapasztalataként megtörténve létezik. Vegyük észre, hogy „a filozófiai gondolkodás tapasztalata” kettős genitívuszként olvasható: egyszerre van itt szó ugyanis a gondolkodásból eredő, a gondolkodás révén létre jövő tapasztalatról, illetve magának a gondolkodásnak a tapasztalatáról. És ha még a tapasztalatot is szétbontjuk, és egyszerre tartjuk szem előtt azt, hogy a megtapasztaltat éppúgy jelenti, mint a tapasztalást magát, akkor ebben a nagyon komplex értelemben mondjuk, hogy a filozófiai igazság a filozofálás eseményében megtörténő önreferenciális *tapasztalati igazság*ként értelmezhető. Ez a belátás pedig azon nyomban a filozófiával szemben támasztott követelményként lép működésbe.

A hellenisztikus tradíció értelmezésében végül benne rejlik annak a reménye is, hogy a filozófiának ezt a korszakát vizsgálva a filozófia lényegi formájához



találunk vissza. Az az új, amit ezek az eszmetörténészek hoztak, valami már rég létezőnek a visszahozása (megismétlése), de nem abban az értelemben, hogy múltbeli vagy elmúlt emlékeket idéznének meg és vennének át mechanikusan. Mert nem a múltat hozzák el hozzánk, hanem jelenkori létezésünket, visszaillesztve a soha el nem múltba, a lényegi részesévé teszik.

S ha ezeket a magyarázatokat összekapcsoljuk, akkor azt mondhatjuk, hogy a hellenisztikus tradíció azért példaértékű ma a számunkra, mert a mindennapi *faktikus létezésnek filozófiai igényű* – a tapasztalatra alapozott és tapasztalattá tett – megértésére és értelmezésére törekszik, mely során végbe megy ennek a létezésnek az át- és ezzel a filozofáló személyiségének a megformálása. Vagyis az inautentikus és autentikus egzisztálással együtt mozgó filozofálásban és filozofálásként válhat megtapasztalttá és hozzáférhetővé az egzisztencia (és mindezekelőtt ez válik megtapasztalttá a *Jemeinigkeit* egyediségében). Ez a tapasztalat akkor is lényegi a filozófia számára, ha nem mindnyájan hiszünk abban, hogy az inautentikus egzisztencia autentikus egzisztenciává alakítható, s hogy egyáltalán van olyan, mint autentikus egzisztencia. Akik viszont hisznek ebben (Hadot egészen biztosan)<sup>1</sup>, úgy látják, hogy a filozófia ezzel térhet vissza eredeti feladatához. Az a lelkesültség, amely pl. Hadot és Foucault lelkesültségéből ragad ránk, nem csupán azért támad, mert egy korszakot, egyes irányzatokat, bizonyos ránk maradt emlékeket jobban érthetünk. Bármennyire is elhamarkodottnak, általánosítónak és ugyanakkor végtelenül személyesnek hat is, ki kell mondanom: a filozófia mint életmód, az egzisztencia esztétikája, az egzisztencia-tapasztalattá tett (gyakorlati) filozofálás az egzisztálás ontológiai áthangolásával és megemelésével, a megváltás reményét és ígérétét hordozza. Ez különösen hangsúlyossá válik egy olyan korban, amelyik a megváltás minden eddigi történeti formájában elvesztette már a hitét. A megváltás lehetősége iránti hitünket azon a különös módon élesztik fel, hogy, felszabadítva a faktikus létezés felválalására, megszabadítanak a megváltás iránti sóvárgásunktól. De ennek tárgyalása – jóllehet, ez az egyik vagy az egyetlen lényegi kérdés – nem része ennek a dolgozatnak.

---

<sup>1</sup> „A sztoikusok például világosan megfogalmazzák, hogy számukra a filozófia: 'gyakorlat'. Az ő szemükben a filozófia nem egy absztrakt teória tanítását, még kevésbé szövegek értelmezését és magyarázatát jelentette, hanem az élet művészetét, egy meghatározott attitűdöt, az egész *egzisztenciát* elkötelező életstílust. A filozófiai tevékenység nem csak a megismerés rendjébe illeszkedik, hanem az *'ön maga'* és a *lét rendjébe* is: filozofálni egy olyan fejlődést jelent, melytől többek és jobbak leszünk. Olyan megtérést, mely annak, aki műveli, felforgatja egész életét és megváltoztatja a *létét*. Egy *inautentikus* életállapotból, melyet beárnyékol a tudatlanság és felémészt a *gond*, eljuttat egy *autentikus* életállapotba, melyben az ember tudatára ébred önmagának, elsajátítja a világ pontos szemléletét, eléri a belső békét és szabadságot.” Pierre Hadot: *Exercices spirituels*, in: *Exercices spirituels et philosophie antique*, Albin Michel, Paris, 1993. 22.23.o. (Kiemelések tőlem – K.L.)

### *Paul Rabbow értelmezői kontextusa*

Itt van tehát ez a három életmű, melyből most Paul Rabbowét állítom a középpontba. Arra szeretnék ugyanis rávilágítani, hogy Rabbow sajátos értelmezési kontextust teremtett, olyat, amely eltér a két franciától, és számos olyan megállapítást tesz, melyek nem bukkannak fel, vagy nem jutnak jelentős szerephez ez utóbbiak munkáiban, annak ellenére, hogy mindketten hangsúlyozzák, mennyire jelentős hatást gyakorolt Rabbow a saját tevékenységükre.

P. Rabbow 1954-ben tette közzé a *Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike* című könyvét,<sup>2</sup> melyben alapos forrásanyag felvonultatásával tekintette át az antikvitásban kimunkált és gyakorolt spirituális-önformáló technikákat. Ez a munka, két másik könyvtől körülölelve, az életmű központi darabja. Az 1914-ben született *Antike Schriften über Seelenheilung und Seelenleitung: auf ihre Quellen untersucht (Antik írások a lélek gyógyításáról és vezetéséről: a forrásuknál vizsgálva)* című munka több kötetesnek ígérkezett, hiszen alcímében az 1. pont alatt *a harag kezelésére vonatkozó hellenisztikus források ismertetését és elemzését* ígéri. A másik munka 1960-ban jelent meg, címe – *Pädagogia. Die Grundlegung der abendländischen Erziehungskunst in der Sokratik (Pedagógia. A napnyugati nevelésművészet alapvetése a szókratikus hagyományban)* – egyértelműen jelzi azt a kontextus, amelybe Rabbow a filozófiai önformáló gyakorlatokat helyezi. Nála válik ugyanis a leghangsúlyosabbá az, hogy a hellenisztikus filozófiai önformálás a nevelés és az önnevelés szolgálatába szegődött, vagy az erre irányuló erőből és akaratból táplálkozott. Ez a gondolat vezérli egyébként a most bemutatásra kerülő könyvet is, melynek elsődleges témája és feladata az, hogy

az antik lélekvezetés és lélekgyógyítás, vagy – ahogy én nevezem – a *pszichagógia* rendszerét, az elsőt, amelyet Nyugaton létrehoztak (...) az elfedtségéből és szétaprózódott állapotából újra előhozzuk és a lehetőségekhez mérten a legteljesebben felmutassuk.<sup>3</sup>

Először arra szeretnénk rávilágítani, hogy a *Lélekvezetés* című műve miben példaértékű. Mivel a hellenisztikus etikai iskolák tanítását nem a teoretikus diskurzusok, hanem a különféle gyakorlatok felől értelmezi, igyekszik feltárni és rendszerezni ezeknek az irányzatoknak a lélekvezetésre és lélekgyógyításra irányuló spirituális technikáit. Amikor pedig a keresztény lelki gyakorlatokat ezek

---

<sup>2</sup> Paul Rabbow: *Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike*, Im Kösel-Verlag KG, München, 1954.

<sup>3</sup> „... jenes System der antiken Seelenleitung und Seelenheilung oder – wie ich es nenne – de *Psychagogie*, das erste, das im Abendland geschaffen wurde, aus seiner Verdeckung und Zerstreuung wiederzuentdecken und zu möglichst voller Erscheinung zu bringen.” P. Rabbow: *Seelenführung*, im., 17.o.

örökösiként mutatja be, a középkori keresztény lelkiségen keresztül folytonosságot teremt az antikvitás, a középkor, az újkor és a jelenkor között. Ennek a folytonosságnak a hangsúlyozásával az európai kultúra alapjában egy *egységes európai spirituális hagyomány* képe tűnik elénk, amely az európai ember gondolkodását, önképét és életszemléletét mindmáig alapvetően meghatározza.

Olyan történeti jelenséggel állunk szemben, amely az antik, keresztény és modern emberiség és gondolkodás alakulásában felmérhetetlen jelenséggel bírt és bír mind a mai napig.<sup>4</sup>

Hogy ez a koncepció, elemeiben és a maga egészében, milyen jelentős szerepet játszik a jelenség aktuális értelmezéseiben, arra talán P. Hadot mutat rá a legvilágosabban, amikor saját indulását bemutatva arról beszél, miben hatott rá ösztönzőleg Rabbow munkája, még ha nem is mindenben követte őt:

A spirituális gyakorlatok” kifejezést, tudomásom szerint nem gyakran használták a filozófia kapcsán. Az 1954-ben megjelent, *Seelenführung, Methodik der Exerzitien in der Antike* című művében Paul Rabbow, aki mindazokra ösztönzőleg hatott, akikben feltámadt az érdeklődés a filozófia eme aspektusa iránt, az „erkölcsi gyakorlatok” kifejezést használta, miközben kimutatta, hogy Szent Ignác híres *Lelkigyakorlatokja* ebbe a hagyományba illeszkedik. (...)

Paul Rabbow kimutatta, hogy Szent Ignác híres *Lelkigyakorlatait*, a szerzetesek közvetítésével, az antik gondolkodástól örököltük. (...). Könyvének értelme, legalábbis az én szememben, az, hogy a spirituális gyakorlatok kifejezés végső soron nem vallási értelmű, mert eredendően a filozófiából származik.<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup> Wir stehen hier vor einer geschichtlichen Erscheinung, die für die Formung des antiken, des christlichen und des modernen Menschentums und Denkens von unermeßlicher Bedeutung war und ist.” P. Rabbow: *Seelenführung*, im., 16.o.

<sup>5</sup> P. Hadot: *La philosophie comme manière de vivre*. Entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson. Éd. Albin Michel, Paris, 2001.

„L’expression ‘exercices spirituels’, à ma connaissance, n’a pas été souvent employée à propos de la philosophie. Dans son livre paru en 1954, intitulé *Seelenführung, Methodik der Exerzitien in der Antike*, Paul Rabbow, qui a inspiré tous ceux qui se sont intéressés à cet aspect de la philosophie, a employé l’expression ‘exercice moral’, tout en montrant que les fameux *Exercices spirituels* de saint Ignace se situent dans cette tradition.” (p. 143)

„Paul Rabbow a montré que les fameux *Exercices spirituels* de saint Ignace étaient hérités de la pensée antique par l’intermédiaire des moines (....) Le sens du livre de Paul Rabbow, du moins à mes yeux c’était de dire que finalement le mot exercices spirituels n’était pas religieux puisqu’il avait une origine philosophique.” (p. 151)

Hadot, mint látjuk, több olyan megállapítást emel ki Rabbow művéből, melyekhez, mint a jelenség értelmezésére kiépült kontextus alapelemeihez, maga is csatlakozik. Tekintsük most át ezeket!

Első helyen magát azt a tényt hangsúlyozza, hogy ma az európai spirituális hagyomány értelmezésekor Rabbow főművére, az ott kifejtett és igazolt hipotéziseire és téziseire úgy tekintenek, mint kiindulópontokra és vezérelvre. Mindazok számára, „akik érdeklődnek a filozófia eme aspektusa iránt”, a rabbowi koncepció minden korábbinál termékenyebbnek bizonyul, főleg azért, mert rámutat arra, hogy a hellenisztikus filozófiai iskolák nevelői és önnevelői hagyománya középpontjában a gyakorlatok formájában művelt filozófiával és a *bennük* és *általuk* kiformált filozófiai élettel nagyobb horderővel bír, mint azt addig bárki más felmérte. Hatását tekintve közvetlenül vagy áttételesen nem csak a szűken értett filozófiatörténetre, a neveléstörténetre vagy a keresztény lelkiség történetére nyomta rá a bélyegét, de mindmáig meghatározó az egész európai emberiség gondolkodására és életére nézve is.

Az európai kultúra nevelői és önnevelői hagyománya – mely a középkori keresztény egyház lélekigondozi tevékenységében éri el azt a végső formát, amelyben számunkra, részben még mindig vallási, részben már szekularizált formájában áthagyományozódott –, nem csak örököse, de – a szerzetesi közösségekben (ki)művelt lélekvezetés és Loyolai Szt. Ignác *Exeritia spiritualia*-ján keresztül – egyenes ági *leszármazottja* az antik, közelebbről a hellenisztikus filozófiai hagyománynak. A folytonosságot Rabbow hangsúlyozza, aki, miközben elkészíti az ókori filozófiai spirituális technikák listáját – a sztoicizmust és az epikureizmust tekintve szülőhelyüknek –, a történetüket vizsgálva arra a belátásra jut, hogy innen ezek először a hétköznapi életbe sugároztak ki, majd pedig áthagyományozódtak a későbbi korokba is. Így lesznek a keresztény – katolikus, illetve klasszikus protestáns – lelkigyakorlatok ezek örökösei. Ennek következtében a jelenkor spirituális technikái, a középkori keresztény lelkiségen és azon belül is a szerzetesi spiritualitáson és Loyolai Szt. Ignác *Lelkigyakorlatok* című művén keresztül, egész az antikvitásig nyúlnak vissza. Természetesen nem változatlan formában, hiszen a különböző korszakok és kontextusok jelentős módosítást végeznek rajtuk. Ezért fordít Rabbow állandó figyelmet az antik technikák és a keresztény technikák összehasonlítására, ezzel is irányt mutatva a későbbi értelmezők számára, hiszen

[a] keresztény egyház módszeres lélekvezetéséről festett kép nem valami újat képvisel a nyugati világban: az erkölcsi formaadó akarat antik radikalizmusának megújítását jelenti a vallási szférában.<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> „Das große Bild der methodischen Seelenleitung der christlichen Kirche steht nicht als ein Neues in der abendländischen Welt: es ist die Erneuerung einer antiken Radikalität des sittlichen Formwillens in der Sphäre des Religiösen.” P. Rabbow: *Seelenführung*, im., 16.o.

Mivel ez – a gyakorlatok tekintetében egységesnek mutatkozó – spiritualitás örökség különböző szellemi közegben bontakozott ki, nem lényegtelen, hogy találunk-e egyetlen, *átfogó* elnevezést magukra a gyakorlatokra. Mint a fentebbi idézetből kiderül, Hadot itt eltér Rabbow javaslatától. Amikor Loyolai Szent Ignác művét említjük, melynek címe nevet ad a keresztény lelkeségben mind a mai napig végzett *lelkigyakorlatoknak*, nem szabad elfelejtenünk, hogy latinul a *spiritualis* melléknév szerepel a címben, amit magyarul inkább szelleminek kellene fordítanunk. (Tudjuk persze, hogy e mögött a kérdés mögött ott áll a Szentlélek latin nevének és magyar fordításának egész problematikája is (Sanctus Spiritus)). De szemlátomást ez franciául is pontosítást igényel. Hadot visszatér Szt. Ignác kifejezéséhez, és saját, programadó tanulmányában kitér arra, hogy miért nem tartja Rabbow javaslatát, aki az erkölcsi vagy a morális (*sittlich*) elnevezést javasolja, találó elnevezésnek, néhány más, általa említett és kipróbált, majd elvetett elnevezéssel együtt.

Mert a találó elnevezés egyáltalán nem mellékes. Olyan nevet kell ugyanis találni, és ebben osztja Rabbow véleményét, amelyik nemcsak a gyakorlatok (kivitelezésében, irányultságában, céljában és hatásában megnyilvánuló) komplexitását képes kifejezni, hanem azt is egyértelműen kifejezi, hogy itt *filozófiai gyakorlatokról* van szó, amivel elhatároljuk őket a lélekformálás (lélekvezetés és lélekgyógyítás) egyéb, mágikus, vallási, s talán a tudományos alapon nyugvó orvosi-pszichiátriai-pszichológiai terápiák kontextusától is. Hadot szerint Rabbow meggyőzően igazolja – és ebben látja könyvének valódi értékét –, hogy ezek a gyakorlatok eredendően származnak a(z antik) filozófiából, mint a (keresztény) vallásból. Ez még akkor is fontos, ha arra a kérdésre, hogy honnan kerültek a (görög) filozófiába, mégiscsak azt a választ kell adnunk, hogy valamilyen ősi, vallási-mágikus-sámánikus tradícióból.<sup>7</sup> A filozófiai közegben ugyanis jelentősen módosulnak, és valósággal átlényegülnek, olyannyira, hogy joggal tekinthetünk rájuk úgy, mintha előzmények nélkül, a filozófiában, pontosabban Szókratész filozófiájában születtek volna meg. A mágikus és filozófiai spiritualitás között az a lényegi különbség, hogy a filozófiai gyakorlatok nem járnak módosult tudatállapottal, nem igényelnek és nem is idéznek elő mesterséges tudatál-

---

<sup>7</sup> Ahogy P. Hadot megjegyzi: „A spirituális gyakorlatok művelése valószínűleg olyan hagyományokban gyökerezik, melyek mára a feledés homályába veszttek.” Majd ehhez a mondathoz fűz egy lábjegyzetet, melyben a lehetséges eredetre vonatkozó elképzeléseket ismertetve megjegyzi, hogy egyes szerzők szerint „még korábbra kellene visszanyúlni, és először a püthagóreusoknál, majd még rajtuk is túl a mágikus-vallási és sámáni eredetű légzés-technikákban illetve memória-gyakorlatokban kellene a gyökereiket feltárnunk”. Ebben a kérdésben azonban több oknál fogva nem foglal állást, illetve nem bocsátkozik vitába sem, hiszen számára az a legfontosabb, hogy filozófiai gyakorlatokként ezek a spirituális technikák jelentősen különböznek a vallási-mágikus-sámáni technikáktól: „...a minket érdeklő spirituális gyakorlatok olyan mentális folyamatok, melyeknek semmi közük a kateptikus transzállapotokhoz, épp ellenkezőleg, az értelmi ellenőrzés szigorú igénye jellemzi őket, és ez az igény számunkra Szókratész alakjával bukkan fel a történelemben.” P. Hadot: *Exercices spirituels*, im., 38.o. 4. lábjegyzet.

lapot-változást a szónak abban az értelemben, hogy nem kiiktatják, hanem felfokozzák a racionális, éberléti tudatot. A változást magában a tudatban vagy a gondolkodásban viszik végbe. A lélek vezetése és gyógyítása a lelki élet racionalizálásával zajlik. Természetesen ennek a racionalitásnak az értelmét nem a modern instrumentális racionalitás felől kell meghatározni, amely az ésszerűben csupán meghatározott műveleti tevékenységek végzését látja, s a lelki életnek azokat a jelenségeit, melyek nem illeszkednek ezekbe a műveleti eljárásokba, mint irracionálist elveti. A racionalizálás eredendőbben a teljes lelki élet transzparenszé tételét jelenti. Vagyis ezeknek a filozófiai szellemi-lelki gyakorlatoknak nincs magukon túlmutató, és ezzel együtt tőlük független *céljük*; bennük és általuk a szellem, a lélek szerez tapasztalatot magáról. Van azonban a tapasztalás pillanatán túlnyúló *hatásuk*, amit formálisan így lehet meghatározni: a gyakorlatok a gyakorlat végzőjét kimozdítják önmagából. Ezzel megnyitják önmaga másmilyen elgondolásának, megértésének, de mindenekelőtt önmaga másmilyen – vagy egyáltalán – megtapasztalásának lehetőségére. Ebben áll a gyakorlatok filozófiai jellege. Az idézetből inkább csak sejteni lehet egy értékítéletet: mintha a filozófiai karakterük növelné a hitelességüket, és elfogadhatóbbá tenné őket. Miért? A válaszuk átvezet az újabb kapcsolódási ponthoz.

Ha Rabbow elképzelését követve, a hellenisztikus filozófiát nem az „elméleti” tanításuk, hanem a szellemi gyakorlatok felől értelmezzük, akkor éppen amiatt, mert a gyakorlatok fontosabbak a teoretikus diskurzusoknál, egyúttal magáról a filozófiáról, a filozófiai tevékenységről tudunk meg valami olyat, ami nem egyezik a mai elképzelésünkkel. Ezt P. Hadot szintén hangsúlyozza alapvető tanulmányában:

nem csak arra szeretnénk felhívni a figyelmet, hogy az antikvitásban léteztek spirituális gyakorlatok, de egyben fel akarjuk mérni ennek a jelenségnek a hatókörét és a jelentőségét is, rámutatva arra, milyen következmények adódnak mindebből az antik gondolkodásnak és magának a filozófiának a megértésében.<sup>8</sup>

Egy másik helyen pedig annak az érzésének ad hangot, hogy a különböző értelmezési tendenciák a különbségek ellenére is egyetlen közös pont felé haladnak, ahol a filozófiáról kialakult elképzelések felülvizsgálatára kényszerülünk. Mi lehet a magyarázata annak, hogy a filozófia egy adott korszakának és irányzatainak újraértelmezése a filozófiáról *mint olyanról* alkotott képünk felülvizsgálatához vezet? Miért gondolják azt, hogy a hellenisztikus iskolák valami lényegit képviselnek a filozófiában, amit úgy lehet kiolvasni belőlük, ha lehántjuk róluk a történeti tradíciókból adódó különbségeket?

---

<sup>8</sup> P. Hadot: *Exercices spirituels*, im., 22.o.

Erre kérdésre legjobban M. Foucault alapján lehet válaszolni, aki bizonyos értelemben a gyakorlatok formalizálásával jutott arra a belátásra, hogy a különböző irányzatokban és korszakokban, különböző szándékból, módon és céllal végzett gyakorlatok közös célkitűzése az volt, hogy a gyakorlat végzőit átalakítsák és alkalmassá tegyék arra, hogy befogadjanak vagy bekebelezzenek egy igazságot. Ez az igazság azonban nem előzetesen adott, vagy a gyakorlatban megtörténő tapasztalaton túl rejtőzik, hanem egybeesik magával a gyakorlat elvégzésével megtörténő tapasztalattal (vagyis a tapasztalás és a benne megtapasztalt ugyanabban a történésben történik meg). Emiatt lehet ezeket a gyakorlatokat performatív igazságjátékokként értelmezni. És ha ez elnevezést kiterjeszthetjük a filozófia egészére, azt mondhatjuk, hogy a filozófia nem más, mint performancia, azaz lényegét tekintve cselekvés. A filozofálás olyan aktusokban megy végbe, amelyek önreferenciálisak és valóságkonstituáló erővel bírnak: teszik, amit mondanak, azáltal teszik, hogy mondják. A filozófiai maga teremti a tárgyát és erről a tárgyról szól, mondásának igazságértéke nem a valamiképpen tételezett valóságnak való megfelelésből ered, hanem annak a megtapasztalásából, ahogy a problémát épp ebben a formában, ezen a módon, az elvégzett gyakorlat által és benne, a gyakorlat tényleges elvégzésében, és sehogy máshogy megtapasztalni nem lehet.

Összegezve az eddig elmondottakat, megállapíthatjuk, hogy azért válik Rabbow műve mértékadóvá, mert szerinte a hellenisztikus kori filozófiák értelmezését a gyakorlatok felől kell elvégezni, melyek kitüntettségét az alkotja, hogy eltérően más spirituális technikáktól, filozófiai gyakorlatok, s mint ilyenek nem csak a lélekvezetés filozófiáját alkotják, de arról is tanúskodnak, hogy a filozófia lényegét tekintve miként bontakozik ki lélekvezetési gyakorlatok formájában. Ennek öröksége aztán áthagyományozódott a későbbi korokba, és a középkori lelkiség különböző formáinak közvetítése révén, átkerült a modern és a jelen korba is, egy egységes európai spirituális hagyományt teremtve így, melyben a szellem minden megnyilvánulási formája egységbe rendeződik.

### *A gyakorlatok listája*

A jelenség értelmezésben lényegi szerepet játszó momentumokon túl ugyan csak példaértékű, hogy Rabbow elkészíti a hellenisztikus kori gyakorlatoknak a listáját is. Ennek a listának a jelentőségét az adja, hogy az antikvitásból nem maradt ránk a gyakorlatok semmilyen összefoglaló felsorolása. Sőt, alig találunk leírást róluk. Ennek két oka van, és ez is Rabbow tézise. Az egyik, hogy elvesztek azok a művek, amelyek ezekről a szellemi tevékenységekről és jelenségekről szóltak (Diogenész Laertios számos címet megőrzött, de a művek már hiányoznak). A másik ok az, hogy a művelésük és az áthagyományozásuk szóban történt. A keresztény egyház későbbi lélekgyógyászati hagyományával ellentétben, mely a javasolt vagy előírt lelkigyakorlatokról megszámlálhatatlan könyvet vagy könyvecskét őriz,

az antik lélekvezetés nem hozott létre ilyen pszichoasztetikus irodalmat. A gyakorlati útmutatást a mester – a keresztény gyakorlatokban a *Director spiritualis* – szóban adta át a gyakorlatozóknak.<sup>9</sup>

Mégis biztosak lehetünk abban, hogy koherens egésszé összeálló rendszert alkottak. Ebben megerősíthet bennünket az, ha meggondoljuk, hogy minden gyakorlat lényegéhez hozzátartozik a szabályozott eljárásrend és kivitelezés, a rendszeresség és a szisztematikus szerveződés. De ugyancsak a rendszerszerű szerveződés mellett szól, hogy életgyakorlatokként, életvezetési technikákként (*techné tu biu*) az egész életet szervezik. S akkor még nem utaltunk arra, ami megint egy rendkívül fontos kérdést vet fel, hogy más kultúrákban, ahol fennmaradtak, rendszerként őrződtek meg. Gondoljunk csak a jóga-technikákra. Az eredeti rendszerezés ismeretének hiányában ma már konvencionálisnak tekinthető Rabbow listája, mely a gyakorlatok csoportosításának és besorolásának szempontjait is tartalmazza. Ezek a következők:

1. *a szemlélődés és a megfontolás gyakorlatai* (a szigorú, módszeres meditáció; visszavonulás, magába szállás; a szívbe vésés módszere, cselekvési maximák „kéznéllete”; a jó gondolatok; szabad meditáció);
2. *a felkészülést segítő gyakorlatok* (praemeditatio);
3. *önvizsgálat* (lelki vizsgálat; lelkiismeretvizsgálat);
4. *a lelki nevelést célzó beszélgetés* (belső monológ, verbális önbefolyásolás, lelki nevelést célzó írástevékenység);
5. *az építő olvasás* (költők és gondolkodók szavai mint erkölcsi mondások, léleknevelő befogadásuk és megértésük módszere),
6. *életgyakorlatok* (életvezetési és életuralási technikák; a segítségnyújtás rendszere; éberség),
7. *katartikus lélekgyógyítás*<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> Eine solches psychoasketisches Schriftum hatte die antike Seelenleitung nicht. Hier war die Überlieferung vorzugsweise, die praktische Anleitung durchaus eine mündliche, vom Meister – dem Director spiritualis der christlichen Übungen – an den Exerzitanten. Paul Rabbow: *Seelenführung*, im., 20. o.

<sup>10</sup> Fontos megemlíteni, hogy P. Hadot, aki a *terápiás célú szellemi fejlődés* feltételezett mozgása alapján csoportosítja és állítja sorba a gyakorlatokat, Alexandriai Philon két listájára hivatkozva így rendszerezi őket: „Alexandriai Philonnak hála, két lista azért ránk maradt ezekről a gyakorlatokról. Nem egyeznek meg teljesen egymással, arra azonban mindenképpen jók, hogy átfogó képet nyerjünk egy sztoikus-platonikus forrásból táplálkozó filozófiai terapeutikáról. Az egyik szerint ilyen gyakorlatok: a kutatás (*zetézisz*), az elmélyült vizsgálat (*szkepszisz*), az olvasás, a hallgatás (*akroázisz*), a figyelem (*prozokhé*), az önuralom (*enkrateia*), a közömbös dolgok iránti közömbösség. A másik a következő felsorolást tartalmazza: olvasmányok, elmélkedések (*meletai*), a szenvedélyek gyógyítása, a jóra való emlékezés, önuralom (*enkrateia*), a kötelességek teljesítése. A listák segítségével rövid leírást adhatunk a sztoikusok spirituális gyakorlatairól, ha az alábbi csoportosítás szerint tanulmányozzuk őket: először a figyelem, az elmélkedések és a jóra való emlékezés gyakorlatait kell elsajátítani, majd jönnek az intellektuálisabb gya-



### *A gyakorlatok eredetéről és történetéről*

Az eredetükre vonatkozóan tanulságos lehet számunkra, hogy a filozófiai iskolákat vagy egyéb közösségeket elhagyva, leegyszerűsített formában, a mindennapi élet részévé is válnak (ahogyan erről a hellenisztikus irányzatok virágkorának időszaka, a császárság első két évszázadának önkultúrája, majd, főleg a késő középkortól kezdve, a keresztény egyház laikus lélekigondozásának története és a spiritualitás iránt napjainkban tapasztalható, már-már divatjelenségnek tűnő, eleven érdeklődés tanúskodik). Rabbow szerint ez arra utal, hogy az önnivelésre, önalakításra és öntökéletesítésre irányuló törekvés az emberi lélek természetes adottsága, és „van egy mélyebb, általános emberi tudás a belső élet formáló erejéről”, mondja, amely egyaránt érthető a lélek önmagát megformáló és a személyiséget meg- és átformáló erejeként. Ebbe a természettől eredő igénybe és törekvésbe simulnak bele a „professzionális lélekvezetés” szisztematikus és módszeres praxisai. Belesimulnak,

[m]ert nem valami erőszakos, mesterséges, kényszerítően mechanikus, aritmetizált nevelésről van itt szó, épp ellenkezőleg, ezek a módszeres lelki edzőgyakorlatok (*psychische Gymnastik, methodisches Training*) a lelki átalakulás természetes ősforrására mennek vissza.<sup>11</sup>

Emiatt úgy tűnik, mintha bennük és velük a lélek magát akarná „kérlelhetetlen elszántsággal” meg- és átformálni azért, hogy elérjen „egy magas, meglehetőntül magas célt”. A lélek, önmaga „megemelése” érdekében, belső szükségéből fakadóan, maga formálja magát, maga által teremtetett helyzetekben – pl. a filozofálás szituációjában.

Az antik gyakorlat lényegét tekintve valamilyen erkölcsi *feszültség, kényszer és inség*, kifejeződése és egyúttal segítője annak, hogy az önformálásra irányuló akarat az erkölcsi élet *módszeres megszervezésével* megszilárduljon és megerősödjön. Az a törekvés az önérvényesítésre irányuló akarat lépcsőzetes, fokenkénti kibontakozását segítő módszerre fejlődik, mely égi célokat tesz elérhetővé, amikor emberfeletti ugrást

---

korlatok, mint az olvasás, a hallgatás, a kutatás, az elmélyült vizsgálat, végül pedig a cselekvésben megvalósuló gyakorlatok, mint az önuralom, a kötelességek teljesítése, a közömbös dolgokkal szembeni közömbösség.” P. Hadot: *Exercices spirituels*, im., 26.o.

<sup>11</sup> „Denn keineswegs ist es gewaltsame Verkünstelung, unfreie Mechanisierung, starre Arithmetisierung des menschlichen Erziehungswillens, was in diesen eigentümlichen Praktiken psychischer Gymnastik und methodischen 'Training' uns entgegentritt, sondern das gerade Gegenteil: ein Rückgang zu den natürlichen, den Ur-Quellen seelischer Unformung aus einer bestimmten Ganzheit und ernsten Unerbittlichkeit des Greifens nach einem höchsten, vielleicht überhohen Ziel.” P. Rabbow: *Seelenführung*, im., 19-20.o.

nem igénylő, elérhető célokkal helyettesíti őket, hogy rajtuk keresztül bátorságot és akaraterőt adjon.<sup>12</sup>

A lélek és a személyiség önformáló, önnevelő tevékenységének az alapja ez a természetből adott erő és törekvés, mely az antik filozófia módszeres lélekvezetési eljárásaivá fejlődik és a nevelés és az önnevelés szolgálatába áll.

A gyakorlatok eredetének okát és forrását megismerve, felmerül a kérdés, hogy ha ennyire természetes velejárója a léleknek az önformálásra való törekvés, miért ilyen kései fejlemény a történelemben a gyakorlatok megjelenése? Ne feledjük, hogy nem általában a lélek önformáló törekvéséről, hanem a *filozófiai* önformálásról van szó, vagyis léteznek a lélekformálásnak más, ősből vagy korábbi, nem-filozófiai formái, melyekből a filozófiai gyakorlatok, miközben szakítanak is velük, kifejlődnek. Hogy miért éppen a görög filozófiában, azt Rabbow, a maga természetes evolúcióra épülő szemlélete alapján, akkor fogalmazza meg, amikor könyvének célját és feladatát is meghatározza. Eszerint azt akarja megmutatni, hogy

[a]z akarat átformálásának és a lelki nyugalom elérésének problémáit és módszereit, melyek mindmáig elevenen élnek, akkor dolgozták ki és terjesztették el az antik lélekvezetők, amikor a görög emberiség lényegi létmódját tekintve mélyreható változáson esett át...

Ezt a mélyre ható változást Rabbow az uralkodó történelmi értelmezést követve mutatja be. Eszerint a poliszok válságával, a közösségi és nyilvános élet kiüresedése miatt az emberek elfordultak a közügyektől, és magukba fordultak. A közösség ügyeivel szemben előtérbe helyezték a személyes élet problémáit, az egyéni életproblémák pedig egyéni megoldásokat igényeltek, melyek a belső világ erőinek és folyamatainak mélyre hatoló megértését feltételezik. Márpedig az (egyéni vagy személyes) életben jelentkező problémákat a külső és a belső világ kölcsönhatásából kiindulva értelmezik. Az életproblémák abból erednek, hogy a lélek a külső világ hatásaira rossz válaszokat ad, ezért a problémák a helyes lelki karakter kiformálásával oldhatók meg, ami lényegileg egyet jelent – s itt domborodik ki a folyamatos és rendszeres gyakorlatozás preventív szándéka – az elkerülésükkel vagy a megszüntetésükkel. Rabbow ebben a befelé fordulásban, szemben a történeti értelmezéssel, nem a hanyatlás jelét látja, mert a sze-

---

<sup>12</sup> „Wir sehen in dem antiken Exerzitienwesen den Ausdruck und Hilfe einer tiefen sittlichen *Spannung*, einer *Not*, in der der Selbstgestaltungswille zu einem *Methodismus* des sittlichen Lebens sich verfestigt und verhärtet und solcher Verfestigung Stufen (Treppen, *scalae*) der Methode bereitet zu dem himmelhohen Ziel, das mit einem übermenschlichen Sprung nicht zu erreichen ist; ein System von Hilfen, das in stufenweise, Fortschreiten dem Selbstgestaltungswillen nähere, erreichbare Einzelziele setzt und ihm dadurch den Mut, die Willensschwungkraft gibt und erhält.” P. Rabbow: *Seelenführung*, im., 20.o.

mében a hellenizmus lesz az a korszak is, amelyben „a görög emberiség lényegében bekövetkezett mélyreható fordulata – *a magába fordulás* – az európai nevelés és önnevelés nagy (mondhatnánk modern) fordulatát is magával hozza.” Az Előszóban pedig ugyanezt a gondolatot úgy fogalmazza meg, hogy a görög emberiség lényegének és létmódjának lényegi változása következtében „*éretté* vált arra a feladatra” (kiemelés tőlem – K.L.), hogy módszeres lélekvezetést dolgozzon ki. Az önnevelésre való érettség pedig abban nyilvánult meg, hogy az akaratformálás eszközeit

az antik nevelés mintegy öt évszázados folyamat során aprólékos alapos-sággal, kérlelhetetlen komolysággal, megingathatatlan akaraterővel elmélyítette és átdolgozta, ami a későbbiekben, egészen a mai napig, irányadó maradt azok számára, akik ezért a feladatért és célért küzdöttek.<sup>13</sup>

Hogy ez az önformálásra és önnevelésre irányuló kérlelhetetlen komolyság és megingathatatlan akaraterő eredményesnek és hatékornak bizonyult, mi sem mutatja jobban, mint hogy a korai császárkorra, amikor ezek a gyakorlatok a virágkorukat élik, már kiépült a módszeres lélekvezetés rendszere. A virágkor együtt jár azzal is, mint láttuk, hogy az életvezetés filozófiai gyakorlatai a mindennapi életpraxis részévé válnak.

Innen kerülnek át a filozófiai spirituális gyakorlatok vallási területre, és a katolikus egyház lélekgondozásában, a lelki, szellemi élet módszeres ápolásában, a *disciplina spiritualis*ban öröklődnek tovább. És ami fontos, hogy nem csak a katolikusoknál, de, „megőrizve ezek bölcsességét”, mondja Rabbow, Luthernél és a klasszikus protestantizmusban is.

A gyakorlatok történeti folytonossága a jelenkorig vezet bennünket, hiszen mindaz, ami manapság, akár szakszerű vizsgálatban, akár népszerűsítő könyvekben erről a témáról – az „akarat iskolája”, „személyiségformálás”, „önnevelési eljárások”, „lelki-szellemi tréningek”, „életművészet” címén (ezek Rabbow kifejezései) – megjelenik, az antik technikák örököse, teljes azonosságukban, és, persze, teljes különbözőségükben is.

---

<sup>13</sup> „Die Probleme und Methoden der Willensbildung und der Leitung zum Seelenfrieden, die bis heute nicht zur Ruhe gekommenen, sind von den antiken Seelenführern in jener geschichtlichen Stunde aufgeführt und angegriffen, als das griechische Menschentum in einer erschütternden Wandlung seines Wesens für diese Aufgabe *reif* geworden war; sie sind vertieft und durchgearbeitet worden in einer fünf Jahrhunderte währenden Bewegung des antiken Erziehungswillens, und zwar mit einer sucherischen Gründlichkeit, einem unerbittlichen Ernst, einer berohenden Willenskraft, die in die Kämpfe der späteren Zeitalter um diese Aufgabe und diese Ziele – bis in die Gegenwart – ein Licht wirft.” P. Rabbow: *Seelenführung*, im., 13.o.

### *A gyakorlatok komplexitása*

Hogyan illethetők mármost összefoglaló és találó névvel ezek az antik technikák? Fentebb említettük, hogy a találó elnevezésnek tétje van: tudnia kell a gyakorlatokat a maguk komplexitásában megragadni, már ami az eredetüket, a kivitelezésüket, a történetüket, a céljukat illeti.

Ha sorra vesszük azokat a kifejezéseket, melyeket Rabbow a jelenség értelmezésére használ, sokkal differenciáltabb koncepció körvonalai rajzolódnak ki, és előtűnnek a filozófiai gyakorlatoknak azok a jellemzői is, melyeket csak az ő értelmezésében találunk meg. Rabbow abból a belátásból indul ki, hogy a hellenisztikus filozófiák – és így megértésük – központi eleme és kulcsa az, hogy az elméleti diskurzusalkotás helyett az igazság konstitúciója és elsajátítása gyakorlatok révén megélt tapasztalatokban megy végbe, melyek a személyiség megformálását eredményezik.

Így ennek nyomán (a lélekvezetés praxisáról van itt szó) megismerjük és megértjük azokat a húsvér embereket, akik azokban a filozófiákban és általuk lettek azok, akik, és megismerjük és megértjük azt az életközeget, amelyből ezek a filozófiák származtak (...) A lélekvezetés adja ezért a kezünkbe a filozófiai rendszerek megértésének kulcsát, és vele tudjuk felmérni a jelentőségüket is.<sup>14</sup>

*Kivitelezésük és célkitűzésük* felől szemlélve ezek a gyakorlatok az önbefolyásolás meghatározott aktusai, vagyis az akarat befolyásolásának és az önfegyelmzésnek a módszeres praktikái (*Praktiken methodischer Willensbeeinflussung und Selbstdisziplinierung*). Ezek a cselekedetek attól válnak gyakorlatokká, hogy ismételhető, tervszerű, rendszeres, mesterségbeli tudásra épülő szabályozott eljárások sorozataként az erkölcsi életvezetés és életuralás technológiájává szerveződnek (*Technologie der sittlichen Lebensbehandlung und – bemeisterung*). Ezek az életvezetési technológiák más, különböző célok elérésére és megvalósítására kidolgozott, ökonomikus eljárásrendekhez hasonlóan, pontosan meghatározható, megtanítható és begyakoroltatható, tehát áthagyományozható és elsajátítható tudást képeznek. Így jön létre az akarat iskolázásának és a jellem formálásának a rendszere (*System der Willensschulung und Charakterformung*), mely utat (*methodos*) nyit az önneveléshez (*Weg zur Selbsterziehung*). Ez a tudásra és jártasságra támaszkodó önnevelési módszer feltételezi a rendszerességet, egyfajta állandó készenlétet és edzést, mely lelki tréning (*Seelisches Training*), vagy pszichoasztetikus aktusok technikáiként (*Technik der Exerzitien und*

<sup>14</sup> „So leht sie (die Praxis der Seelenleitung) uns die lebendigen Menschen kennen und verstehen, die in jener Philosophien und durch sie wurden; und lehrt uns die Lebensmitte kennen und verstehen, aus der jene Philosophien wurden (...) So gibt die Seelenleitung ein unvergleichliches Instrument der Deutung und des Verstehens der philosophischen Systeme.” P. Rabbow: *Seelenführung*, im., 16-17.o.

*psychoasketischen Akten*) mind összetettebb formát ölt, míg nem végső soron az életművészet rendszerévé fejlődik (*Lebenskunst*).

Ha viszont *hatásuk* felől értelmezzük őket, akkor ez a változatos és differenciált megközelítésmód leegyszerűsíthető egyetlen meghatározottságra. Nem vitás, a gyakorlatok hatást akarnak kifejteni a gyakorlatozóra: az akarat edzésén és a karakter megformálásán valójában *a személyiség átalakítását*, a helyes életvezetésre képes személyiség kimunkálását kell érteni. Ezt hivatott kifejezni az „erkölcsi gyakorlatok” (*sittliches Exerzitium – sittliche Übung*) elnevezés, melyel az önbefolyásolás olyan meghatározott eljárásait jelöljük, amelyeket meghatározott erkölcsi hatás kiváltásának tudatos szándékával végeznek.

Azt Rabbow rögtön hangsúlyozza, hogy nem erkölcsi kérdések pusztán *megfontolásáról* van szó, mert semmiképpen nem információk átadása és megszerzése a cél, hanem a közvetlen erkölcsi hatás előidézése, ez pedig a személyiség és az élet megváltozásával mérhető. A gyakorlás tulajdonképpen meghatározott eljárások ismételtetését jelenti, amíg abból (új) viselkedési szabály vagy (korábbi beidegződést felváltó) megszokás nem lesz.

Amikor Rabbow erkölcsi gyakorlatokként beszél róluk, egyúttal igyekszik elkülöníteni őket másfajta gyakorlatoktól, mindenekelőtt a szellemiektől vagy az értelmiektől, amiken ő valamilyen tananyag elsajátítására irányuló eljárásokat ért, illetve a fizikaiaktól, azaz a testnevelő gyakorlatoktól. Ezzel látszólag valóban leszűkíti az értelmezés terét, hiszen eleve kizárja annak lehetőségét, hogy intellektuális és testi tréningek célja is lehet erkölcsi hatáskeltés. De csak látszólag, hiszen a *meditációról* szóló elemzése alapján ennek épp az ellenkezőjére következtethetünk. Először is, mondja, meditálni nem azt jelenti, hogy gondolkodni valamin, utánagondolni valaminek, megfontolni vagy fontolóra venni valamit, ahogyan azt közönségesen gondolnánk, hanem különös formája az eszmélkedésnek, mely erkölcsi irányultsággal bír. Ugyanakkor nem csupán egy a gyakorlatok között, hanem az erkölcsi irányultságú gyakorlatok paradigmatis formája, olyannyira, hogy a görög szó (*mélétan > meditare*) általában jelent mindenféle gyakorlást, de főleg szellemi gyakorlatokra érvényes, és ebben különbözik az aszkézis névvel jelölt tett-gyakorlatoktól. Az antik és modern szerzők ilyesfajta kifejezésekkel illetik a meditációt: „az elgondolt, meggondolt tartalom tartós megjelenítése”; „kérődzés”, „megrágás”, „ráharapás”, „méh módjára megszívni magunkat”, „a képzeteket megkóstolni, megízlelni”, „látni, hallani, érezni, szagolni őket”, „hagyni, hogy átjárjon ízük, illatuk”. Rabbow meglátása szerint

ezek a beszédes, esetenként drasztikus ismertetőjegyek természetesen nem „pusztán képek”, hanem többek annál: a gondolkodás specifikus pszichológiai kategóriájának ideogrammái, valahol a megfontolás, „feldolgozás” és ezek testi-organikus folyamatai között, nem érzékiek,

mint ezek, de nem is gondolatiak, mint azok; sajátlagos – szellemi – elnevezés azonban nincs számukra.<sup>15</sup>

Ez a köztes – a testi-organikus és a gondolati „között” zajló – történés egyfelől közös jellemzője az antik és a mai napig ható keresztény meditációknak: meditálni mélyebb gondolkodást jelent a szokásoshoz képest, amennyiben a lélek mélyebb rétegeit hívja elő. Akik megtapasztalták és gyakorolták, azt mondják – és a fentebbi kijelentéseket tapasztalati leírásokként kell értenünk –:

meditálni annyit tesz, mint magunkévá tenni egy tartalmat úgy, hogy életként, beépüljön a lélek organikus, tudattalan életfolyamatába; a lélek legmélyebb szintjére hatoljon, azt áthassa, mint valami színezőanyag, megszűnjék szemben álló tárgy lenni a gondolkodás számára, amin gondolkodunk, hanem valami közvetlenül valóságossá, egy darab lélekke váljon bennünk, amit nem elgondolunk vagy tudatosítunk, hanem sajátunkként birtokolunk.<sup>16</sup>

Amennyiben pedig *meletan* általában a gyakorlatozást jelenti, ugyanez érvényes minden spirituális gyakorlatra is. Ebben teljes az egyetértés Rabbow francia követői között is.

Az elnevezés problémája körül viszont az említett szerzők között nézetkülönbség jelentkezik, ezért hadd legyen szabad Foucault és Hadot elnevezéseire és definícióira is kitérnem. Mert bár a filozófiai ön- és személyiségformáló gyakorlatok jelentőségének és történetének értelmezésében hasonló belátásra jutottak – igaz, ez részben a hatástörténeti köteléknek is köszönhető –, jelentős különbségek is mutatkoznak köztük, ami legtömörebben az elnevezésben tükröződik.

#### *Találunk-e találó elnevezést?*

A megnevezések különbségéhez az vezet, hogy különbözőképpen értelmezik a gyakorlatok célját, vagyis azt, hogy végső soron mire szolgálnak, miben érik el hatékonyan és sikeresen a céljukat. Míg Rabbow, láttuk, erkölcsi gyakorlatoknak

---

<sup>15</sup> „Diesen sprechenden, z.T. drastischen Kennzeichnungen sind selbstverständlich keine 'bloßen Bilder', sondern mehr es sind Ideogramme für eine spezifische psychologische kategorie des Denkens, die in der Mitte liegt zwieschen Nachdenken, 'Verarbeiten' und jenen körperlichen-organischen Vorgangen; die weder sinnlich ist wie diese, noch 'gedacht' wie jenes; für die aber eine eigentliche – geistige – Bezeichnung nicht gibt.” P. Rabbow: *Seelenführung*, im., 24.o.

<sup>16</sup> „Meditieren heißt – das sagen uns die Wissenden, die es erlebt und geübt haben –: einen Inhalt so in sich aufnehmen, daß er, als Leben, in den organischen unbewußten Lebensprozeß der Seele eingeht; daß er als farbegebender, in die tiefste Tiefe der Seele dringt und sie durchdringt; daß er nicht mehr 'Gegen' stand ist, 'über' man nachdenkt, sondern selbst als ein unmittelbar Wirkliches in uns eingehend ein Stück Seele wird; daß er nicht gedacht und gewußt, sondern gehabt wird.” P. Rabbow: *Seelenführung*, im., 24.o.

nevezi őket (*sittliche Übungen*), P. Hadot spirituális gyakorlatokról (*exercices spirituels*), M. Foucault pedig önmagassági technikákról (*techniques de soi*) beszél.

Azt máris szeretnénk hangsúlyozni, hogy abban mindhárman egyet értenek, hogy olyan gyakorlatokról van szó, melyek *átalakítják* a személyiséget, és egy meghatározott morális, etikai karakter kialakításához vezetnek, mert rendelkeznek azzal az *erővel*, amellyel mindezt végbeviszik. Inkább hangsúlybeli eltérésnek tűnik a különbségük. P. Rabbow szerint, mint láttuk, a gyakorlatok célja egy bizonyos, mindig a kontextustól függő, meghatározott *erkölcsi hatást kiváltása* a gyakorlóban. P. Hadot szerint viszont arra valók, hogy a személyiséget a maga komplexitásában – tehát pszichikai, fizikai, intellektuális adottságaiban, morális és szociális viszonyaiban – *átalakítsák*. M. Foucault szerint pedig arra, hogy *identitást teremtsenek*: miközben bizonyos adottságokat a személyiségben megváltoztatnak, keretet, státuszt nyújtanak az önazonossághoz, összességében az önmaga megteremtéséhez.

Az elnevezés jelentőségét egyébként Hadot élezi ki a leginkább, aki szerint a gyakorlatok komplexitását a spirituális jelző adja vissza a leginkább, ez képes kifejezni a legjobban, hogy egyaránt van szó értelmi, érzelmi, fizikai mozgásokról, melyek a személyiség egészének vagy valamely részének az *átalakításával* adnak formát az individuum életének:

„Spirituális gyakorlatok” – a kifejezés megtévesztő lehet a mai olvasó számára. Először is ma nem cseng jól a „spirituális” szó használata. Jobb híján mégis kénytelenek vagyunk ezt választani, hiszen a szóba jöhető többi melléknév vagy jelző, mint a „pszichikai”, „morális”, „etikai”, „értelmi”, „gondolati” vagy „lelki” közül egyik sem fedti le annak a valóságnak minden aspektusát, melyet le akarunk írni. Természetesen nevezhetnénk őket gondolati gyakorlatoknak is, hiszen ezekben a gyakorlatokban a gondolkodás önmagát veszi anyagként, és magát akarja megváltoztatni. De a gondolkodás szóval csak kis mértékben tudnánk utalni arra, milyen fontos szerep jut a képzeletnek és az érzékiségnek ezekben a gyakorlatokban. Hasonló okokból kell lemondanunk az „értelmi gyakorlatok” kifejezésről is, jöllehet az intellektuális aspektusok (meghatározás, felosztás, érvelés, olvasás, kutatás, retorikai amplifikáció) szerepe szintén jelentős. Az „etikai gyakorlatok” megnevezés csábító lenne, hiszen, mindjárt látni fogjuk, a szóban forgó gyakorlatok a szenvedélyekből való kigyógyuláshoz és az életvezetéshez nyújtanak segítséget. Mégis túl szűk látókört nyitna ez az elnevezés. Ezek a gyakorlatok ugyanis (...) a világlátás átalakulásához és a személyiség átváltozásához vezetnek. A „spirituális” jelző ugyanakkor kifejezi, hogy ezekben a gyakorlatokban nem csak a gondolkodás, de az egyén egész pszichikuma tevékeny, miközben feltárja a gyakorlatok

valódi dimenziót: segítségükkel ugyanis az egyén az objektív Szellem életébe emelkedik föl, vagyis az Egész perspektívájába helyezi magát.<sup>17</sup>

Az adekvát elnevezés kapcsán éppen arra megy ki a játék, hogy sikerüljön egyetlen névvel megnevezni a gyakorlatok fent említett összetettségét. Nem a megdolgozandó terület és nem is a megdolgozás eszközei, csakis a személyiség átformálása felől kell értelmeznünk őket. Ebből a szempontból mindegyik elnevezés, miközben a gyakorlatok jellemvonásai közül számosat átfogón megragad, a jelenség komplexitásához viszonyítva korlátozó értelműnek bizonyul. (Hangsúlyozzuk, hogy az egyes szerzőknél a jelenség elnevezése mutatja ezt a korlátozottságot, értelmező leírásukban mindenki kitér a gyakorlatok komplexitására.) A Rabbow által javasolt *név* azért, mert – bár hatását tekintve valóban erkölcsi gyakorlatokról van szó –, nem tudja árnyalni a gyakorlatok kivitelezésének jellemzőit, tehát nem derül ki belőle, hogy egyaránt szó van testi, lelki, intellektuális tevékenységről, gyakran ezek kombinációjáról, melyek hol szóban, hol írásban, hol egyedül, hol közösségben valósulnak meg. És, mint fentebb láttuk, az intellektuális és testi gyakorlatok bizonyos fajtáitól el is határolja őket. A Foucault használta *elnevezés* – önmagassági technikák – korlátait maga P. Hadot teszi szóvá egy másik írásában, emlékeztetve arra, hogy a gyakorlatok nem annyira az identitás megteremtését, sokkal inkább a személyiség folytonos (az ideális cél elérhetetlensége miatt végtelen) átalakítását célozzák meg és viszik végbe. Ugyancsak kritizálja egyébként a Foucault által használt másik elnevezést: az egzisztencia esztétikáját is, mondván, hogy ezek a gyakorlatok prózaibbak, hétköznapiabbak és főleg szabályozottabbak annál, hogy művészetként értelmezzük őket, és hogy az elérendő cél nem a szép élet (az élet mint műalkotás), hanem a jó élet (*agathon*), ami a morális jót jelenti, és legfeljebb csak az ebben implikált szépségről lehet beszélni. Azt pedig már mi tesszük hozzá, hogy ebbe az elnevezésbe nehezen foglalhatók bele azok a technikák, melyek éppen nem az én megerősítését, a személyiség határozott karakterének kialakítását célozzák meg, hanem minden egyedi-személyesnek, azaz korlátozottnak a felszámolását, az egyetlen, végtelen, abszolúttal való egyesülés céljából. Ilyenek a misztikus élmények, az *unio mystica* gyakorlatai.

P. Hadot megnevezése ebből a szempontból találóbb, hiszen a spirituális jelző egyaránt utal intellektuális és lelki gyakorlatokra, de éppúgy utalhat testi gyakorlatokra is, hiszen szerinte az elsődleges cél egy bizonyos szemléletmódnak, egy bizonyos világviszonynak a kialakítása, amiben az egész személyiség vagy egzisztencia involválva van. A szellemi ennek az egésznek a megnevezése. Ezzel együtt viszont hallgat az *elnevezés* arról, hogy a személyiség átalakítása egy

---

<sup>17</sup> P. Hadot: *Exercices spirituels*, im., 20.o.



bizonyos személyiségtípus vagy karakter megteremtését célozza, tehát a Rabbow által kiemelt erkölcsi hatás és a Foucault által említett önazonosság elsikkad.

Az itt elmondottak miatt úgy tűnik, nem lehet közös nevezőt találni az elnevezésben, ezért javasoljuk azt, hogy nevezzük ezeket a gyakorlatokat *filozófiai üdvtechnikáknak*, tudva, hogy az üdvösség kifejezés nagyon erős vallási (számunkra: keresztény) konnotációt hordoz. Mégis, ennek az elnevezésnek a létjogosultságát igazolhatja Foucault meghatározása, mely szerint olyan gyakorlatokról van szó,

melyek az egyén számára lehetővé teszik, hogy egyedül vagy mások segítségével a saját testén és lelkén, a saját gondolatain, viselkedésén és létmódján különböző műveleteket végezzen el, megváltoztassa önmagát, hogy ezzel elérje a boldogság, a tisztaság, a bölcsesség, a tökéletesség vagy a hallhatatlanság valamilyen állapotát.<sup>18</sup>

Az üdvtechnika elnevezést éppen azért tartjuk célravezetőnek, mert nem tartalmaz semmilyen különös utalást arra, hogy testi vagy lelki, intellektuális vagy szellemi, morális vagy etikai gyakorlatokról van-e szó. Nyitva hagyja azt a kérdést is, hogy a személyiség megerősítését, az identitás megteremtését vagy a személyiség transzformációját végzik-e el, ugyanakkor egyértelműen a céljuk felől értelmezve határozza meg őket, amit összefoglalóan *a létezés valamilyen idealizált, magasabb rendű állapotának*, azaz üdvösségnek nevezhetünk. Érzésünk szerint ebben az elnevezésben egyszeriben szépen egymáshoz simulnak azok a különböző aspektusok, amelyeket a fenti szerzők külön-külön hangsúlyoznak. Ehhez persze tisztáznunk kell, hogy az üdvösség nem keresztény és egyáltalán nem is vallási fogalom, ha valláson valamilyen meghatározott hiedelem-, hit-, kultusz- és tanrendszert értünk. Annyiban azonban nagyon is vallási fogalom, amennyiben a *religio* értelmét, antik etimológiák nyomán, egyaránt vezetjük vissza a kötelekre (*religare*), a figyelmességre és gondosságra (*relegere*) és az újrávalasztásra (*reeligere*). Ebben az értelemben a vallás kifordítja az egyént önmagából, felforgatja a világhoz és önmagához való viszonyát, és önnön egzisztenciája iránti teljes mértékű elköteleződésére, önmaga (újra)választására ösztönzi. A *homo religiosus* azt az embert nevezi meg, aki, ellentétével, a *homo neglegens*szel szemben, gondot fordít az önmagához való viszony ápolására és az egzisztencia iránti elköteleződését a léte iránti gondosságban éli meg.

---

<sup>18</sup> M. Foucault: *Az önmagaság technikái*, in: M. Foucault: *Nyelv a végtelenhez*, Latin Betűk Kiadó, Debrecen, 2000, 346.o.

### *A transzformációs erő indukciója*

Háromjuk közül egyedül Rabbow ered annak nyomába, hogy milyen módon indukálódik az az erő, mely a személyiség transzformációját vezérli. Ekkor válik érthetővé, miért határolja el az erkölcsi gyakorlatokat mind az intellektuális, mint a testi gyakorlatoktól.

Arra helyezi ugyanis a legnagyobb hangsúlyt, hogy az erkölcsös személyiség kifejlődésének, az önnevelésnek, az akarat iskolázásának útja az *önbefolyásolás*. Még akkor is, ha nem egyedül, hanem egy mester irányításával viszik végbe, az erkölcsi hatást olyan igazság-tapasztalat képes csak kiváltani, melyet a gyakorlatozó, éppen a megtapasztalásban, interiorizál. Ezt nevezi Foucault az igazság szubjektívációjának. Rabbow szerint ennek legadekvátabb, mert leghatékonyabb eszköze a befolyásolni képes meggyőző beszéd, a legkülönbélebb formáiban: a magunkkal folytatott belső monológ, ami éppen hangos kimondássá is válhat (ilyenkor magában beszél az ember), a másokkal élőszóban vagy írásban folytatott párbeszéd, a ránk hagyományozott költői és gondolkodói szövegekkel, mondásokkal folytatott – hermeneutikai – dialógus. Az önbefolyásolás az önmagunkhoz való viszonyunk sajátlagos formája, melyben a más sajátta tétele zajlik, és a közvetlen tapasztalásba egybeesik az igazság megértése és igazolása.

A beszéd útján végbevitt befolyásolás a maga hatékony eszközeit természetesen a *retorikából* veszi. Itt válik világossá, miben mások ezek a gyakorlatok a gondolkodás és a test edzőgyakorlatainál: nem egyszerűen értelmi tevékenységről és nem pusztán testi mozgásról van szó, hanem a tapasztalatok annyira meggyőző megformálásáról és elsajátításáról, hogy ez valódi befolyást gyakoroljon a gyakorlatozóra, és tényleges változást idézzon elő a személyiségében. Rabbow szerint ez az a közös szál, amely végigvonul az antik filozófiai és a középkori vallási lelkiségen, s valójában ez teremt folytonossági kapcsolatot a hellenizmus és Loyolai Szt. lelkigyakorlatai között is. Hiszen első pillantásra inkább a különbségük és nem a hasonlóságuk, és főleg nem a szoros rokonságuk tűnik fel. Ezt csak akkor vesszük észre, amikor Rabbow szisztematikusan elénk tárja „felfedezését”: a – tárgyukat, irányultságukat, céljukat és végeredményüket tekintve olyannyira különböző – antik meditációk és a keresztényeknek előírt meditációk abban rokonok, hogy *ugyanazokat a retorikai eszközöket, fogásokat és alakzatokat* alkalmazzák. Ezek középpontjában is az *amplificatio* (felnagyítás) áll – ami nem egy a többi retorikai fogás között, hiszen a beszéd lelkének nevezték – több változatában is: felnagyítás az összehasonlítás útján (*amplificatio per comparationem*), felnagyítás emelkedő sorozatban (*procedens gradatim*), nagyítás, felsorolás és darabokra bontás útján (*amplificatio per enumeratio et partitio*) stb.

Ennek az értelmezői tendenciának a jelentőségét alig lehet túlbecsülni. Retorika és etika ilyen szoros összefonódását aligha lehetne jobban érzékeltetni, mint azáltal, hogy kiemeljük meghatározott beszédcselekvéseknek az önbefolyásoláson keresztül kifejtett erkölcsi hatásait, ami talán az egyetlen útja az erkölcsi

értékek továbbadásának (vagy a morál taníthatóságának). De még jelentősebbnek tűnik fel akkor, amikor a gyakorlatokat – elsősorban a transzformatív erejük okán – performatív aktusokként, a filozófiát pedig performatív igazságjátékokban kibontakozó tapasztalatként szeretnénk megérteni.



## Adalékok az önformálás időszerű fogalmához

Az önformálás időszerű fogalmának körvonalazásához a kortárs filozófia életbölcseleti-életművészeti törekvéseit érdemes megvizsgálni. Ebből a szempontból a gyakorlati filozófiában a XX. század 90-es éveitől kezdődően öt releváns tendencia mutatható ki: a.) Tudatos visszatérés az antik filozófia gyakorlati összefüggéseihez; b.) Az esztétikai-életművészeti vonatkozások megerősödése; c.) A boldogság filozófiai fogalmának akadémiai rehabilitációja; d.) A filozófiai indíttatású pszichoterápiás iskolák elterjedése; e.) A filozófiai praxisnak vagy filozófiai tanácsadásnak nevezett irányzat kialakulása. Az alábbiakban az első három rövid elemzésére és értékelésére vállalkozom.<sup>1</sup> Ennek alapján arra a kérdésre keresem a választ, hogy melyek az önformálás fontosabb filozófiai modelljei és időszerű kutatási témái.

### *Az önformálás interdiszciplináris dimenziói*

A pedagógiában, a pszichológiában és a szociális szakmákban az önalakítás fogalma olyan szakszavakban jelenik meg, mint *önismeret*, *önnevelés*, *önképzés*, *önművelés*, *önfejlesztés*, *önmegvalósítás* és *öngondoskodás*. A képességfejlesztés és személyiségfejlesztés szavak is egyértelműen előfeltételezik az önformálás lehetőségét. Az önnevelés, az önképzés vagy önművelés a pedagógia fontos fogalmai, amelyek feltételezik, hogy a nevelés alanya és tárgya egybeesnek. Az egyén tehát képes mások segítségével vagy a szervezett oktatás igénybevétele nélkül arra, hogy önállóan határozza meg a nevelés, a képzés és a művelődés anyagát.<sup>2</sup> A pszichológiában, elsősorban Abraham Maslow munkásságának köszönhetően, az *önmegvalósítás* fogalmának szintén fontos és igencsak divatos értelmezéseivel találkozunk. Az önmegvalósítás az ember magasabb rendű szükséglete, amely a bennünk lévő lehetőségek kiteljesítésére vonatkozik.<sup>3</sup> Egy empirikusan is vizsgálható „csúcsmélység”.<sup>4</sup> A modern pszichológia eszközeivel az önmegvalósító emberek jellemzői is jól leírhatók. A pedagógiai és pszichológiai felfogások mellett a hétköznapi megközelítéshez közelebb kerülünk, amikor az *öngondoskodás* szót halljuk. A szociálpolitika és a szociális munka egyik fontos

<sup>1</sup> A tanulmány egy készülőfélben lévő monográfia részleteit tartalmazza.

<sup>2</sup> Az önnevelés fogalmához lásd Durkó 1997.

<sup>3</sup> Vö. Maslow 2003

<sup>4</sup> Uo. 145.

célkitűzése éppen az ember öngondoskodó tevékenységének az ösztönzése. Ehhez társítható a szakmai berkekben sokat hangoztatott elv, hogy segíteni kell az *empowerment*-et, „az emberi képességek felszabadítását és az emberek felhatalmazását arra, hogy cselekedjenek a jólét fokozása érdekében.”<sup>5</sup>

A felsorolt példák világosan rámutatnak arra, hogy a pedagógiai, pszichológiai és társadalomtudományi koncepciók számára egyaránt fontos az önformálás fogalma. Mindenekelőtt antropológiai sajátosságként tekintenek rá, miszerint bizonyos biológiai, pszichológiai és társadalmi feltételek megléte esetén minden ember képes önmagát alakítani. Ezen kívül abban is megegyeznek ezek az elméletek, hogy az egyén önformáló képessége is alakítható, fejleszthető. Sőt az önalakítást képességének tudatos fejlesztése, a segítőszakmák fontos gyakorlati célkitűzése. Nem túlzás tehát azt állítani, hogy az önformálás terén a bőség zavarába kerülünk, hiszen aligha van olyan szakmai elmélet, amely ne támaszkodna az önalakítás valamilyen nyílt vagy rejtett fogalmára.<sup>6</sup>

Az önmagát önállóan és kreatívan alakító egyén eszméje, aki megfelelő érettséggel és kritikai tudattal rendelkezik, a filozófiai hagyomány régi előfeltevése. Ehhez képest, ha a közkézen forgó filozófiai szótárakat és kézikönyveket forgatjuk, az önformálásról aligha kapunk eligazítást. Részletes tájékoztatást olyan fogalmakról kapunk, mint *önismeret*, *öntudat*, *identitás* vagy *önreflexió*. Az *önformálás*, az *önmagunkkal törődés*, az *önkultúra* fogalmai, a fent említett tudományokkal párhuzamosan, csak a XX. század második felétől kezdenek a filozófiai érdeklődés középpontjába kerülni. Tulajdonképpen egy régi-új életbölcseleti szemlélet elterjedéséről van szó, amely a filozófia antik kezdeteinél jelen volt, de az idők folyamán fokozatosan háttérbe szorult.

### Visszatérés az antik filozófiai gyakorlatokhoz

Pierre Hadot filológiai és filozófiatörténeti indíttatású munkái óta került az akadémiai figyelem középpontjába az antik filozófia életet formáló igényének újraértelmezési kísérlete.<sup>7</sup> Hadot jelzi, hogy Paul Rabbow korábbi felfogásával ellentétben ő az antik filozófia gyakorlatait nem kizárólag etikai szempontból értelmezi, amelynek során az ember egy bizonyos erkölcsi viselkedés megvalósítását tűzi ki célul.<sup>8</sup> Számára az antik filozófiai gyakorlatok „a világlátás és a létezés metamorfózisát próbálják megvalósítani, ezért nemcsak erkölcsi, hanem

---

<sup>5</sup> Vö. Somorjai 2006, 6.

<sup>6</sup> A hermeneutikai, rendszerszemléletű és posztmodern pedagógiai és szociális szakmaelméletek egyaránt előfeltételezik a szakember és a kliens önmeghatározásának képességét. A kortárs szociális szakmaelméletek filozófiai szempontú elemzéséhez lásd Sárkány 2013.

<sup>7</sup> Lásd: Hadot 2010

<sup>8</sup> Uo. 63-64.

egzisztenciális értékkel bírnak.”<sup>9</sup> Éppen ezért Hadot meg van győződve arról, hogy ezek az antik lelkigyakorlatok ma is érvényesíthetőek, hiszen olyan gyakorlatokról van szó, amelyeknek során az egyes ember megtanul élni, beszélgetni, olvasni és úgymond meghalni.<sup>10</sup> Hadot antik filozófiára vonatkozó állításait több szerző is megpróbálta igazolni, cáfolni vagy éppenséggel az antik filozófiai gyakorlatokat osztályozni. Christoph Horn munkájában például arra a következtetésre jut, hogy – noha eltérő mértékben és a preszokratikus filozófia kivételével – az összes ókori filozófiai irányzat értelmezhető a bölcsélet mint életmód paradigmájában.<sup>11</sup> Rabbow tipológiáját követve az alkalmazott módszerek szerint Horn az alábbi antik gyakorlatokat különíti el:<sup>12</sup> a.) *Irodalmi gyakorlatok*. Az írás és olvasás gyakorlása. Erre kiváló példák Marcus Aurelius elmélkedései vagy Boethius *A filozófia vigasztalása* című munkája. Ezekben a szerzők sajátosan filozófiai, tehát nem vallási értelemben gyakorolják a lelkiismeretvizsgálatot. b.) *Dialógikus gyakorlatok*: A mester és tanítványok között zajló beszélgetések, mint például Platón dialógusai. Ezek az érvelés képességét hivatottak fejleszteni. c.) *Monológikus gyakorlatok*. A gyakorló filozófus önmagával folytat párbeszédet. Diogenész Laertios életrajzi töredékei alapján Horn arra a következtetésre jut, hogy az ókorban a belső párbeszéd segítségével elérendő öndisztancia és önkritika képességének gyakorlása fontos tananyagként számított. d.) *Imaginatív gyakorlatok*. Ilyen gyakorlat volt például a várhatóan bekövetkező rossz elképzelése, a *praemeditatio futuri mali* (Cicero) vagy éppenséggel annak az elképzelése, amit a bölcselő egyén elérni szeretne. Ezekkel a gyakorlatokkal a filozófus saját beállítódását, fantáziáját és álmait kívánta befolyásolni.<sup>13</sup> Horn szerint a különböző gyakorlatokat szándékaik szerint is lehet osztályozni. Ennek alapján megkülönböztethetünk terapikus, érzékenyítő, morális, intellektuális és spirituális gyakorlatokat.<sup>14</sup>

Miközben az antik gyakorlatok jelentőségével és aktualitásával kapcsolatban a kortárs filozófusok között elég nagy egyetértés mutatkozik, az egyes vállalkozások irányultságukban mégis komoly eltéréseket mutatnak. Ezek az eltérések az antik filozófiai hagyomány eltérő módszertani megközelítéseivel magyarázhatók.<sup>15</sup> Megfigyelhető egyben az is, hogy a különböző rekonstrukciók aktuális filozófiai, vallási vagy éppenséggel politikai kérdésfelvetések alapján értelmezik az antikvitásnak a bölcsélet és életmód egységét képviselő álláspontját. Aktuali-

<sup>9</sup> Uo. 64.

<sup>10</sup> Vö. uo. 12-61.

<sup>11</sup> Horn 2010

<sup>12</sup> Vö. uo. 34-39. A felosztás forrása: Rabbow 1954. Rabbow és Hadot munkásságának összefüggéséhez lásd Kicsák Lóránd jelen kötetben olvasható tanulmányát.

<sup>13</sup> Horn 2010, 38-39.

<sup>14</sup> Vö. uo. 40-49.

<sup>15</sup> Vö. pl. Nussbaum (1994), Wolf (1999) és Horn (2010).

tásuk és népszerűségük miatt a következő pontban az esztétikai szempontú koncepciókat vázolom.

### Az életművészet vonzásában

Foucault a szexualitás történetének szentelt munkája harmadik kötetének a „Törődés önmagunkkal” címet adja.<sup>16</sup> Hadot-ra hivatkozva, ő is az antik filozófia életmódot alakító szerepére hívja fel a figyelmet. Utal Szókratészra, aki a *Védőbeszéd*ben az önmagunkkal való törődés tanítómestereként jelenik meg. Szókratész arra hívja fel az őt követőket, „hogy ne vagyontukra és megbecsültetésükre legyen elsősorban gondjuk, hanem saját magukra és a lelkükre.”<sup>17</sup> Az antik filozófia további fejleményeit kibontva Foucault megállapítja, hogy a törődés önmagunkkal elve később a Szókratésznél még megfigyelhető filozófiai kontextustól eloldódik és egyfajta *önkultúra* formáját ölti. Különféle eljárásokká és módszerekké terebélyesedik:

„Igazából az önismeret valóságos *művészetté* nőtte ki magát, melynek megvoltak a maga pontosan kialakított módszerei, körülhatárolt vizsgálódási formái és szentesített gyakorlatai.”<sup>18</sup>

A *törődés önmagunkkal* elve Foucault-nál valójában nem lesz más, mint a létezés művészete, vagyis az egyéni és a társadalmi életmódok gyakorlatára vonatkozó „életművészet”. Megfigyelhető, hogy Foucault már nem annyira a filozófiai életforma, mint inkább az önmagában vett életmód, életvezetés kerül előtérbe, amit az *életművészet* fogalma foglal össze. Az életformák leírása során az esztétikai megközelítés érvényesül, amely a szexuális szokások elemzésén keresztül, a testgyakorlatokat is hangsúlyozza. Ezzel Foucault teret nyit egy sajátos esztétikai megközelítésnek, amelyet a kortárs német filozófiában Wilhem Schmid és az angolszász filozófiában pedig Richard Schusterman munkássága fémjelez.

Wilhem Schmid szerint az életművészet (*Lebenskunst*) kérdésköre akkor merül fel, amikor az élet nem magától értetődő. Ennek megfelelően az életművészeti filozófiát Schmid egy sajátos lehetőségnek határozza meg:

„...törekvés és lehetőség, hogy az életet reflektált módon éljük és ne egyszerűen s tudattalanul feloldódjunk. A filozófia elvezet bennünket a reflektáltsághoz, nem előíró módon, mintegy a jó élet útmutatásaként,

---

<sup>16</sup> Foucault 2001. Foucault és Schmid felfogásának értelmezéséhez az egyik korábbi tanulmányomból vettem át részleteket (Sárkány 2011).

<sup>17</sup> Uo. 49.

<sup>18</sup> Uo. 65. (*kiemelés tőlem – S.P.*)



hanem mindannak a kibontásával, amelynek az életvezetés szempontjából egyáltalán jelentősége van, választhatóan, lehetőségeket megnyitva.”<sup>19</sup>

Az életművészet filozófiáját számtalan kötetben kidolgozó és népszerűsítő Schmid egyfajta kompendiumnak fogja fel, amelynek segítségével az egyén saját életkérdéseit tisztázhatja. Ezt a vizsgálódások transzcendentális jellege biztosítja, amely az életművészet lehetőségi feltételeit tárja fel és írja le.<sup>20</sup> Ennek lényeges momentuma, hogy életünket úgy kell felfognunk mint műalkotást, az öngondozás vagy az önkultúra értelmében, a táplálkozástól, a szexualitáson és társadalmi életen át egészen az eminens értelemben vett életművészetig, a művészeti performance-ig.

Foucault nyomdokain haladva Richard Schusterman az életművészeti megközelítést az analitikus, a pragmatista és a posztmodern filozófia kontextusába helyezi. Meg van győződve, hogy az etika esztétizálása a posztmodern kor tendenciája, amely „jóval evidensebbnek tűnik hétköznapi életünkben és a kultúránkról való köznapi elképzelésekben, mint az akadémikus filozófiában.”<sup>21</sup> Ennek megfelelően az életművészeti filozófiának a hétköznapi életünk elképzelését is figyelembe kell vennie.

„Korunk ünnepest alakjai nem a bátor férfiak vagy erényes nők, hanem azok, akiket jelentőségteljesen »szép embereknek« neveznek. Kevésbé hajlunk Krisztus követésére, mint Madonna sminkjének és öltözködésének utánzására. Manapság senki sem olvassa a szentek életét okulás és példakövetés céljából, de a filmszillagok életrajzai és a nagyvállalati milliomosok sikertörténetei állandó bestsellerek.”<sup>22</sup>

A posztmodern kor egyaránt érinti az etika és az esztétika értelmezését.<sup>23</sup> Schusterman csatlakozik Richard Rorty filozófiájához, aki szerint „az *esztétikai életvitel* a *személyes tökéletesedés* és az *önteremtés* egy módja.” A posztmodern filozófia antiesszencialista jellegének megfelelően, Schusterman is arra figyelmeztet, hogy egy sajátos kényszerhelyzet indítja be az esztétikai életvitel igényét:

„Mert ha nincs *valódi énünk*, amit fel kell fedeznünk, és amelynek meg kell felelnünk, akkor a *morális reflexió* és a *szofisztikáltság* legígérete-

---

<sup>19</sup> Uo. 10.

<sup>20</sup> Vö. uo. 10.

<sup>21</sup> Schusterman 2003, 432.

<sup>22</sup> Uo.

<sup>23</sup> Uo. 430.

sebb modelljei az *önteremtés* és az *önkiteljesítés* lesznek, az *önismeret* és az *öntisztítás*” helyett.”<sup>24</sup>

Tehát az *önismeret* hagyományos filozófiai koncepciójával ellentétben az *önteremtés* és *önkiteljesítés* nem egy rögzített metafizikai és ismeretelméleti pozíció alapján zajlik, miszerint az *önismeret* saját magunkra és világunkra vonatkozó racionálisan meghatározott folyamatokban elnyert ismeretek halmazát jelenti, vagyis konkrét helyünk szemlélését a világban mint egészben, hanem egy új tudatosan felvállalt álláspont kivívását, amely lehetővé teszi, hogy az életet műalkotásként fogjuk fel. Az *önteremtés* és *önkiteljesítés* fontos és korábban elhanyagolt aspektusa a testiségre vonatkozó filozófiai reflexió. Ezért Schusterman egy új filozófiai diszciplína, a „szomaesztétika” kidolgozására vállalkozik, amely valóban képes lenne összekötni a filozófiát az élettel. E diszciplínán belül elkülöníti a testiséget leíró „analitikus szomaesztétikát”, a testisége normatív vonatkozásait leíró „pragmatikus szomaesztétikától”, amely a test tökéletesítésének szabályaival foglalkozik, valamint a konkrét gyakorlatokra koncentráló „gyakorlati szomaesztétikától.”<sup>25</sup>

Az életművészeti tendenciák tehát az önformálás kreatív vonatkozásait emelik ki, amelyek jórészt eloldódnak az antik filozófia azon normatív (aszketikus és sztoikus) aspektusaitól, amelyek a szenvedélymentességet, az érzelmektől és általában a testi örömeiktől való önmegtartoztatást tartották a filozófiai életmód alapvető sajátosságának.

### A boldogság mint életmód

A kortárs filozófiában a 90-es évektől kezdődően a boldogság filozófiai elemzése újból előtérbe került. Számos akadémiai szempontból is releváns mű arról tesz tanúbizonyságot, hogy a boldogság fogalmát a filozófusok egyre komolyabban veszik. A boldogság tanulmányozásának szentelt munkák közül a továbbiakban Annemarie Pieper, Dieter Thomä és Martin Seel felfogásait ismertetem.

A Baseli Egyetem tanára, Annemarie Pieper a boldogság hétköznapi értelmezéseiből indul ki. A boldogság különböző dimenzióit vizsgálva (*fortuna*, *felicitas*, *beatitudo*), arra a következtetésre jut, hogy ez a fogalom csak közvetett módon határozható meg, mégpedig a különböző életformák elemzése révén.<sup>26</sup> Az életforma egyéni ön- és életfelfogásban testesül meg. Innen nézve a boldogság az életforma értelmének bizonyul.<sup>27</sup> A különböző életformák jól tipologizál-

---

<sup>24</sup> Uo. 439.

<sup>25</sup> Vö. uo. 486-493.

<sup>26</sup> Pieper 2003, 32-33.

<sup>27</sup> Uo. 37.

hatók. E típusok leírása során kiderül, hogy mit lehet egy bizonyos életforma keretén belül boldogságnak nevezni. Pieper vállalkozása nagyrészt erre a feladatra összpontosít. Elkülöníti a különböző életformákat és ezeknek az elemzéséből egy-egy boldogság fogalmat ír le. Ennek megfelelően az esztétikai életforma az érzéki boldogságot, a gazdasági életforma a kiszámítható és haszonközpontú boldogságot, a politikai életforma a stratégiai alapokon nyugvó kollektív jóra összpontosító boldogságot, az erkölcsi életforma a klasszikus görög *eudaimonia* fogalmának megfelelően az erényes életben megvalósuló boldogságot, az etikai életforma a szenvedélymentes boldogságot és végül a vallási életforma a kontemplatív-metafizikai értelemben vett boldogságot részesíti előnyben.<sup>28</sup> Pieper nem kizárólag az egyes életformák sajátosságait írja le, hanem, az egyoldalúságok kimutatásának érdekében, kritikákat is megfogalmaz. Hangsúlyozza ugyanakkor, hogy ezek az életformák és a hozzájuk rendelhető boldogságkoncepciók nem különíthetők el élesen egymástól, hiszen az egyén tényleges életformája ezeknek a megközelítéseknek az egyvelegeként fogható fel. Az életformák közötti különbségeket, a hagyományos értelmezéssel összhangban, az érzéki és a szellemi boldogság eltérő mértékével magyarázza.<sup>29</sup>

A Szt. Galleni Egyetem tanára, Dieter Thomä a boldogság modern fogalmának sajátosságaira koncentrál.<sup>30</sup> Igyekszik cáfolni az utópistáknak, az aktivistáknak, a moralistáknak és a funkcionalistáknak a boldogság lehetőségével szemben megfogalmazott kritikáit. Alapvető törekvése egy olyan boldogságfogalom leírása, amely a modern világ jellemzőinek megfelel. Thomä szerint a boldogság mindig egy konkrét életvilág tapasztalati horizontjának figyelembevételével határozható meg.<sup>31</sup> Az önformálás filozófiai fogalmát feszegető jelenlegi tanulmány szempontjából igen figyelemreméltó a német szerzőnek az élettörténet filozófiájának szentelt kötete, amelyben az élet és az elbeszélés strukturális egységét elemzi.<sup>32</sup> Az élettörténet elbeszélése önmagunk (*Selbst*) konstitúciójának közegét képezi.<sup>33</sup> Thomä az elbeszélésben megnyilvánuló önkonstitúció négyféle változatát különíti el, amelyek végső soron az önformálás különböző megvalósulásainak tekinthetők:<sup>34</sup> 1.) Kierkegaard, Habermans és Rawls filozófiája alapján az „önfelelősséget” (*Selbsverantwortung*) az „önmeghatározást” (*Selbsbestimmung*) és „önmegvalósítást” (*Selbsverwirklichung*); 2.) MacIntyre filozófiája alapján az ön-megvalósítást” (*Selbsfindung*); 3.) Nietzsche és Rorty felfogásainak elemzése

<sup>28</sup> Uo. Pieper az életformákat önálló fejezetekben tárgyalja.

<sup>29</sup> Uo. 37.

<sup>30</sup> Thomä 2003.

<sup>31</sup> Vö. Fellmann 2009, 158.

<sup>32</sup> Thomä 2007

<sup>33</sup> Uo. 139.

<sup>34</sup> Thomä 2007

révén az „önteremtést” (*Selbsterfindung*); 4.) Arisztotelész-t és Rousseau-t követve pedig az „önszeretetet” (*Selbstliebe*).

Martin Seel a boldogság (*Glück*) formális fogalmának szentelt tanulmányában a boldogság és morál összefüggését kutatja.<sup>35</sup> Arra a kérdésre keresi a választ, hogy a modern individuum mennyiben képes összeegyeztetni a morális indíttatású cselekvést és a boldogságorientált tájékozódást.<sup>36</sup> Az epizódikus és az átfogó boldogságfogalom elkülönítése után a jó élet formáit és az ezeknek megfelelő boldogságfogalmat írja le. A kívánságnak/vágyakozásnak teleológiai, a beteljesült pillanatnak esztétikai, a sikeres önmeghatározásnak pedig folyamat-szemléletű boldogságfogalom felel meg.<sup>37</sup> Seel munkájában kimutatja, hogy a boldogság formális fogalma nem támaszkodhat kizárólag az önmeghatározás aspektusára. A sikeres önmeghatározás tulajdonképpen a világra nyitott beállítódás révén valósulhat meg. Ennek megfelelően a boldogság formális telosza a „világra nyitott önmeghatározás” (*Weltoffene Selbstbestimmung*).<sup>38</sup> A boldogság formális meghatározása mellett Seel a boldog, a jó élet tartalmi dimenzióit is vázolja: munka, társas kapcsolatok, játék és szemlélődés.<sup>39</sup> Ezeknek a dimenzióknak az elemzésével Seel még jobban alátámasztja vállalkozásának antinormatív jellegét.

A fent sommásan összefoglalt felfogásokból az alábbi három közös vonás emelhető ki: a.) Mindhárom koncepció a boldogság fogalmát és konkrét gyakorlati lehetőségeit az életmód összefüggésében elemzi. b.) Formális, vagyis nem előíró és a modern filozófiafelfogásnak megfelelő boldogság-meghatározást dolgoznak ki. c.) Az életforma, az életvilág vagy a világra nyitott önmeghatározás hangsúlyozásával mindhárom filozófus életbölcseleti megközelítést képvisel, és ezzel közel kerülnek a korábban elemzett szerzőkhöz.

### *Modellezés, kritika, lehetséges kutatási irányok*

A tanulmány célkitűzésének megfelelően az alábbiakban az életbölcseleti filozófiák modellezési lehetőségére, kritikájára és az elmélyültebb kutatást igénylő fogalmak vázolására térek rá.

A fent röviden felidézett szerzők által képviselt felfogások modellezésére többféle lehetőség adódik. Az egyik lehetőség a filológiai-történeti szempontú modellezés, az a mód, ahogyan az egyes szerzők az antik hagyományhoz közelítenek. A másik lehetőség, hogy koncepciózusosan a kortárs életbölcseleti filozófiákat az antik, a modern és a posztmodern gondolkodás jegyei alapján különítjük el. Ezen kívül adódik az a lehetőség is, hogy az életbölcseleti filozófiákat a

---

<sup>35</sup> Seel 1994

<sup>36</sup> Uo. 49.

<sup>37</sup> Vö. uo. 87-124.

<sup>38</sup> Uo. 136.

<sup>39</sup> Vö. uo. 138-176.

különböző módszertani irányzatok alapján osztályozzuk. Mivel az önformálás időszerű fogalmának gyakorlatközpontú körvonalazására törekszem, számomra fontosabb egy általánosabb módszertani szempont érvényesítése. Ezt pedig Schusterman értelmezéséből veszem kölcsön, aki szerint az önmagunk jobbítására a hagyomány kétféle modellt kínál: Az orvosi tevékenység analógiájára felfogott önmagunk jobbítását célzó *terapikus* modellt és önmagunk tökéletességére törekvő *esztétikai* modellt.<sup>40</sup> Az első az életmódként felfogott filozófiát a lélek gondozásaként fogja fel. Ahogy az orvos a testi betegségek elhárításáról gondoskodik, úgy az életét a bölcseletnek szentelő ember a lélek gondozásában részesül.<sup>41</sup> Az esztétikai modell a szép életre irányuló akaratot helyezi előtérbe, amelyben az élet maga is egy esztétikai értelemben értékelhető produktum. Mindkét modell gyökerét Platón dialógusaiban találjuk meg. Az orvosi-terapikus modell elsősorban Kritiász, Kratülosz, Gorgiász és az Állam dialógusaiban érvényesül. Az esztétikai modell legkidolgozottabb változatával pedig a Lakoma gondolatmenetében találkozunk.<sup>42</sup> E két modell alapján aránylag egyszerűen tipologizálhatók az antik filozófiai gyakorlatokra hivatkozó kortárs szerzők.<sup>43</sup>

A modellek következetes elkülönítését legalább három szempontból tartom lényegesnek:

a.) Ennek alapján világosabban értelmezhető a konkrét életbölcséleti felfogás kapcsolódása a hagyományos filozófiai diszciplínákhoz (ismeretelmélet, etika vagy esztétika).

b.) Megkönnyítik a gyakorlati filozófia diskurzusát a különböző tudományos és művészeti irányokkal. Az orvosi-terapikus modell alapján például az önformálás filozófiájába könnyebben bevonhatók azok a filozófiai indíttatású pszichoterápiái és pedagógiai irányzatok is, amelyek végső soron tovább ápolták a bölcseletnek mint életmódnak a hagyományát.<sup>44</sup>

c.) A modellek elkülönítése alapján az alkalmazott etika területéhez tartozó filozófiai praxis vagy filozófiai tanácsadás elméleti-módszertani háttere is jobban tisztázható. Hiszen a konkrét gyakorlat során egyáltalán nem mindegy, hogy melyik aspektus kerül előtérbe.

---

<sup>40</sup> Vö. Schusterman 1997, I. fejezet.

<sup>41</sup> A lélek gondozásához és a filozófia sajátjaként értelmezett „gondolkodás gondozásához” lásd Sárkány 2008.

<sup>42</sup> Uo.

<sup>43</sup> Rabbow és Hadot az antik filozófiai gyakorlatokat elsősorban a terapikus aspektusok felől közelíti meg. Ezt az irányt követi a kortársak közül Nussbaum (1994), Wolf (1999) vagy a már tárgyalt Horn (2010). Ehhez képest az antik gyakorlatokhoz esztétikai szempontból közelít: Foucault (2001), Schmid (1998) és Schusterman (2003).

<sup>44</sup> A tanulmány elején említett tendenciák közül a filozófiai indíttatású pszichoterápiás iskolákat és a filozófiai praxis/tanácsadás irányzatot ebben a tanulmányban nem elemzem. Ehhez lásd: Sárkány 2008.

A két modell egyértelmű elkülönítése kivitelezhetetlen, hiszen az egyes felfogásokban az egyik a másikra utal. Ezért kifejezetten kívánatos lenne a két modellt az önformálás változataiként értelmezni. Egy szintetizáló törekvést képviselne véleményem szerint a pedagógiai megközelítés, amely jól egyesíti a két modell előnyös aspektusait. Az orvosi modellből nem veszi át a diagnosztikus elemeket, és a jóra és a szépre irányuló törekvéseket egyaránt üdvözli, vagyis a nevelés testi, etikai és esztétikai dimenzióit szerves egységben kezeli. A pedagógiai nevezhető modell az önformálás során a mentális aktusokban és a testi gyakorlatokban egyaránt kifejezésre jutó személyiségfejlesztésre koncentrál.<sup>45</sup>

Az életbölcseleti irányzatokkal szemben számos kritikát fogalmaz meg a szakirodalom. Az önformálás időszerű fogalmának vázolása és egy, a gyakorlati filozófia számára is releváns módszertan kidolgozása érdekében ezeket a kritikákat érdemes komolyan venni. A szakirodalomra támaszkodva, három fontos kritikát emelek ki, amelyeket elsősorban az esztétikai felfogásokkal szemben fogalmaztak meg, de a fent tárgyalt kortárs életbölcseleti tendenciák mindegyikére vonatkoztatható:<sup>46</sup>

a.) Az életművészeti filozófiák naiv autonómia fogalommal operálnak. Egy technikai értelemben vett individuum koncepcióból indulnak ki, aki képes a saját életvezetését befolyásolni, uralni, alakítani. Ehhez képest a tapasztalat és a filozófiai hagyomány arra figyelmeztet, hogy az ember korlátozott autonómiával bír saját életének alakítása során. Nem képes minden további nélkül kezébe venni életét.

b.) Az életművészeti filozófiák az élet és a cselekvés kapcsolatát félreértik, hiszen az élet nem alakítható technikai értelemben. Az életművészeti filozófiák az életet nem gyakorlatként, hanem előállításként értik: uralható poiézis. Ezzel szemben az élet nem egy olyan mű, ami előállítható.

c.) Az életművészet- filozófiák az életet cselekvésként értelmezik. Az élet nem olyasmi, amit lehet tudni vagy nem tudni (*Können*). Dieter Thomä megfogalmazásában az életet nem lehet nem tudni. Ezért az életművészet nyelvjátékának nincs értelme.<sup>47</sup>

A megfogalmazott kritikák szerintem csak részben jogosak. Ennek az állításnak az alátámasztása érdekében azt a két fogalmat emelem ki, amelyeknek további kutatása elengedhetetlennek tűnik az önformálás időszerű fogalmának körvonalazásához.

1.) *Szabadság*. Pontosabban: *A belső szabadság mint az önmagaság lehetősége*. Az első kritika naiv autonómia- és szubjektumfelfogásra utalt. Véleményem szerint azonban a korlátlan szabadság posztulátuma elég távol áll az életbölcseleti filozófiák képviselőitől. Mindenekelőtt éppen Foucault- val szemben

---

<sup>45</sup> Az antik gyakorlatok pedagógiai értelmezéséhez lásd pl. Rabbow (1960) munkáját.

<sup>46</sup> Az életművészet sokoldalú kritikájához lásd Kersting / Langbehn 2007.

<sup>47</sup> Thomä 2007, 242

igazságtalan a kritika, hiszen az önkultúra késői koncepciója aligha értelmezhető korábbi filozófiájának szubjektumfogalma nélkül. Foucault etikai fordulata éppen a mindenkori alávetettséggel szembeni állásfoglalásként értelmezendő. A posztmodern felfogást valló Rorty és az őt követő Schusterman is arra mutat rá, hogy éppen egy bizonyos értelemben vett kényszerhelyzet indítja be az esztétikai életvitel igényét.<sup>48</sup> Ebben fontos szerepet kap a szabadságot korlátozó gyakorlatok kritikája és az ezekhez a korlátokhoz kreatívan viszonyuló attitűd kialakításának lehetősége. Az életbölcseleti filozófiák tehát újból felvetik a külső és a belső szabadság összefüggésére és a belső szabadság gyakorlási lehetőségeire vonatkozó kérdéseket. Az életművészet filozófiája a jó avagy a szép életre törekszik. Egy hétköznapi hasonlattal élve úgy is fogalmazhatunk, hogy az önformálás révén a szubjektum úgy akar élni, mint hal a vízben. Goethetől pedig tudjuk, hogy „ennek a teremtménynek a létezése, amelyet hálnak nevezünk, csak azon elem feltétele alapján lehetséges, amelyet víznek nevezünk, nemcsak ezét, hogy abban létezzék, hanem egyben, hogy abban legyen azzá, ami”.<sup>49</sup> Goethe sorait Bollnow idézi, aki szerint a belső szabadság nem más, mint az embernek a szituáció adottságához történő megfelelése.<sup>50</sup> A külső és belső helyzethez való viszonyulás sajátos módja. A belső szabadság elnyerése során az ember a meglévő viszonyokat nem szenvedését okozó kényszernek éli meg, hanem – saját beállítódásának kialakítása révén – úgy érzi magát benne, „mint hal a vízben”, belső szabadságánál fogva így vagy úgy viszonyul az adott helyzethez.

2.) A *gyakorlás mint az önformálás módja*. A másik két kritika arra vonatkozott, hogy az életművészet filozófiáját képviselő szerzők az életet cselekvésnek, illetve technikai értelemben létrehozható terméknek fogják fel. Ezzel kapcsolatban meg kell állapítani, hogy a kritika a klasszikus *techné*, *praxis* és *poézis* elkülönítésnek elfogadásán alapul. Tény, hogy az életbölcseleti filozófiák előszere-ttel használják, az *életterv*, az *életvezetés* vagy az *életmód* fogalmait. Ez azonban szerintem félrevezető, mert a filozófia mint életmód koncepciója, amely Hadot-nál a „jelkigyakorlat”, Foucault-nál az „önmagunkkal törődés” nem az előállítás értelmében vett cselekvést jelentik, hanem a tudatosan kialakított életgyakorlatot. Ezért véleményem szerint akkor értelmezzük helyesen a fent som-másan bemutatott életbölcseleti törekvéseket, ha a belső szabadság fogalma mellé a *gyakorlás* fogalmát állítjuk. Az önformáláshoz szükséges belső szabadsághoz ugyanis a gyakorlás útja vezet. Ez a megközelítés, figyelmeztet Bollnow, eltér az egzisztenciafilozófiában gyakran használt határszituáció vagy krízis fogalmától.<sup>51</sup> A határszituációk (szenvedés, bűn, halál) sorszerűek. Ehhez képest

<sup>48</sup> Lásd a 24. lábjegyzettel hivatkozott idézetet.

<sup>49</sup> Bollnow (1978, 76–77) hivatkozik Goethe soraira. Magyarul idézi Goethe sorait Katona 1962, 209.

<sup>50</sup> Bollnow 1978, 77.

<sup>51</sup> Vö. uo. 81–82.

a gyakorlás tudatos törekvés valaminek tökéletesebb megjelenítésére vagy kifejezésre. Az életbölcseleti filozófiában a valóság mindig valamilyen gyakorlatnak a lenyomatát hordozza magán. Az életbölcselet során éppen azért gyakoroljuk a belső szabadság útját, mert tisztában vagyunk bizonyos helyzetek sorszerűségével és a boldogság-élmények átmeneti jellegével.

## Irodalom

- Bollnow, Otto Friedrich (1978): *Vom Geist des Übens*. Herder, Freiburg im Breisgau.
- Durkó Mátyás (1998): *Társadalom, felnőttnevelés, önnévelés*. Kossuth Egyetemi Kiadó, Debrecen.
- Fellmann, Ferdinand (2009): *Philosophie der Lebenskunst. Zur Einführung*, Junius, Hamburg.
- Foucault, Michel (2001): *A szexualitás története III. Törődés önmagunkkal*. Ford. Sujtő László, Budapest, Atlantisz.
- Hadot, Pierre (2010): *A lélek iskolája. Lelki gyakorlatok és ókori filozófia*. Ford. Cseke Ákos, Kairosz, Budapest.
- Horn, Christoph (2010): *Antike Lebenskunst. Glück und Moral von Sokrates bis zu den Neuplatonikern*. Beck, München.
- Katona Ferenc (1962): *Ismeretelméleti és származástani kérdések Goethe Faust-jában*.  
[http://www.orvostortenet.hu/tankonyvek/tk-05/pdf/2.15/1962\\_025\\_katona\\_ferenc\\_ismeretelméleti\\_szarmazastani.pdf](http://www.orvostortenet.hu/tankonyvek/tk-05/pdf/2.15/1962_025_katona_ferenc_ismeretelméleti_szarmazastani.pdf)  
 (2014.02.18.)
- Kersting, Wolfgang / Langbehn, Claus (Hg.) (2007): *Kritik der Lebenskunst*. Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Maslow, Abraham (2003): *A lét pszichológiája felé*. Fordította: Turóczi Attila. Ursus Libris, Budapest.
- Nussbaum, Martha (1994): *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton.
- Pieper, Annemarie (2003): *Glückssache. Die Kunst gut zu leben*. Deutscher Taschenbuch, München.
- Rabbow, Paul (1954): *Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike*. München.
- Rabbow, Paul (1960): *Paidagogia. Die Grundlegung der abendländischen Erziehungskunst in der Sokratik*. Vendenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- Sárkány Péter (2008): *Filozófiai léleg Gondozás. Fenomenológia – egzisztencia-analitikus logoterápia – filozófiai praxis*. Jel Könyvkiadó, Budapest.
- Sárkány Péter (2011): *A filozófiai életformától az életművészet filozófiájáig. Életbölcseleti és életművészeti törekvések a kortárs filozófiában*. In: Bakos



- Gergely OSB (szerk.): *Teória és praxis között, avagy a filozófia gyakorlati arcáról*. L'Harmattan-Sapientia, Budapest.
- Sárkány Péter (2013): *Theorie und Praxis Sozialer Arbeit. Eine professionstheoretische Auseinandersetzung*. Tectum, Marburg.
- Schmid, Wilhem (1998): *Philosophie der Lebenskunst. Eine Grundlegung*. Shurkamp, Frankfurt am Main.
- Schusterman, Richard (1997): *Practicing Philosophy: Pragmatism and Philosophical Life*. Routledge, New York/London.
- Schusterman, Richard (2003): *Pragmatista esztétika. A szépség megélése és a művészet újragondolása*. Ford. Kollár József, Kalligram, Pozsony.
- Seel, Martin (1999): *Versuch über die form des Glücks. Studien zur Ethik*. Shurkamp, Frankfurt am Main.
- Somorjai Ildikó (szerk.) (2006): *A szociális munkás-képzés globális alapelvei*. Fordította: Kabar Judit, Magyarországi Szociális Szakembereket Képző Iskolák és Oktatók Egyesülete (Iskolaszövetség).
- Thomä, Dieter (2007): *Lebenskunst zwischen Könnerschaft und Aesthetik*. In: Kersting, Wolfgang / Langbehn, Claus 2007.
- Thomä, Dieter (2003): *Vom Glück in der Moderne*. Shurkamp, Frankfurt am Main.
- Thomä, Dieter (2007): *Erzähle dich selbst. Lebensgeschichte als philosophisches Problem*. Shurkamp, Frankfurt am Main.
- Wolf, Ursula (1999): *Die Philosophie und die Frage nach dem guten Leben*. Rowolt, Reinbek bei Hamburg.



## A filozófiai tanácsadás fundamentális etikája

### *Fundamentális? Etika?*

Nem vagyok teljes mértékben meggyőződve arról, hogy csakugyan olyan kifejezéseket akarok használni, mint a *fundamentális* vagy a *fundamentális etika*. Teszem ezt mégis, mégpedig évek óta, pszichológiai etikáról vagy neuroetikáról tartott kurzusaimon és hasonló témákról írt tanulmányaimban (Nemes 2014), hogy rámutassak arra, hogy a pszichológia, a pszichiátria, az idegtudomány vagy – ami azt illeti – általában az orvoslás körül napjainkban zajló etikai diskurzus figyelmen kívül hagy egy igen alapvető, azaz *fundamentális* szempontot. Ez a szempont az, hogy az adott megközelítés, tudományág, intézményrendszer már *pusztán léteével* is megtestesít egy alapvető etikai hozzáállást, tekintet nélkül szakmai szervezeteinek etikai kódexre és képviselői egyéni erkölcsi kvalitásaira. A pszichológia vagy az idegtudomány fundamentális etikája abból fakad, hogy *van* pszichológia és *van* idegtudomány, és ez egy etikailag más helyzet, mint amikor még nem volt pszichológia és idegtudomány. Ugyanez a szempont a filozófia vonatkozásában is hasonlóképpen merül fel. A filozófiának is hasonló értelemben van fundamentális etikája: azáltal hogy létezik, és egy adott kultúra fontos tényezőnek tekinti.

A filozófiai tanácsadás, illetve a tágabban értelmezett filozófiai praxis egy újonnan alakuló filozófiai kultúra fontos eleme. A lényege, hogy a filozófiai gondolkodás tipikusan nem-filozófusokkal folytatott beszélgetések formájában kerül kiterjesztésre az akadémiai környezet szokásos határain túl. A filozófiai tanácsadás során az életének folyamán filozófiai jellegű kérdésekkel, etikai dilemmákkal, értékválsággal vagy az értelem kérdéseivel szembesülő emberek felkeresnek egy speciális képzettséggel és tapasztalatokkal rendelkező filozófust, aki segítségükre lehet abban, hogy a filozófiai beszélgetés révén reflektáltabban viszonyuljanak helyzetükhöz és a felmerülő megoldási lehetőségekhez. A szokásos történet szerint 1981-ben indította útjára első ilyen jellegű filozófiai *praxisát* a német filozófus Gerd Achenbach a Köln melletti Bergisch Gladbachban (Nemes 2014). Ma már szerte a világon számos filozófiai tanácsadó vagy konzulens kínál hasonló szolgáltatásokat egyének vagy csoportok számára. Ez az új fejlemény jelentős szempontokkal járulhat hozzá a filozófia mibenlétéről és a filozófusok társadalmi felelősségével kapcsolatos megfontolásokhoz.

Minden filozófia, minden filozófiai beszélgetés és a filozófiai tanácsadás vagy konzultáció minden formája magában hordoz egy bizonyos lényegi etikai

viszonyulást embertársainkhoz. Filozófiai kérdésekről filozófiai módon beszélgetni egy másik emberrel annak elismerését, megtisztelését jelenti. Filozófiai kérdésekről, filozófiai módon beszélgetni egy másik emberrel azt jelenti, hogy gondolkodó, autonóm személyként ismerjük el. És megfordítva: egy másik ember autonóm, szabad és felelősségteljes személyként való elismerése abban mutatkozik meg, hogy filozófiai módon viszonyulunk hozzá.

A másik emberhez filozofikus módon való odafordulás, a vele folytatott filozófiai beszélgetés a legnagyobb megtisztelés és megtiszteltetés, egy valódi *ajándék*. Természetesen nem arról van szó, hogy mondjuk meglepem a menyasszonyomat a születésnapjára azzal, hogy egy órát beszélgetek vele Leibniz monászáiról. A filozofikus beszélgetést nem elsősorban specifikus *tárgya* vagy *tartalma* teszi filozófiává, mint ahogy az etikai jellegű beszélgetést sem feltétlenül az teszi etikaivá, hogy etikai kérdéseket teszünk vizsgálat tárgyává. Nem becsülném alá annak jelentőségét, hogy életünk etikai vonatkozásait, a felmerülő etikai dilemmákat azok valódi tartalmi természetét figyelembe véve kell megvitatnunk. Az etikának (elsősorban az ún. alkalmazott etikának) a filozófia egyéb területeivel összevetve az elmúlt évtizedekben tapasztalt előtérbe kerülése önmagában pozitív fejlemény, de nem szabad figyelmen kívül hagynunk, hogy ez a tendencia eltereli a figyelmet néhány alapvetőbb (megint csak: *fundamentális*) kérdésről. Nevezetesen arról, hogy az etika nem csak attól lesz igazán alkalmazott vagy gyakorlati, hogy etikai elméleteket a ma megszokott akadémiai viszonyok között alkalmaz (egyfajta alkalmazott *tudományként*) bizonyos kérdésekre (mint amilyenek a biotechnológia fejlődésével megjelenő kihívások vagy a társadalmi igazságosság elosztási helyzetekre alkalmazható sztenderdjei), hanem hogy az etikai hozzáállást *performatív* módon hozza működésbe.

Jelen kultúránk az etikai tartalmú diskurzusok látványos megszorodása ellenére sem etikai kultúra. Ez leginkább azért van, mert az etikára elsősorban mint *témára* tekintünk, még akkor is, amikor az etikai belátásokat a gyakorlatra alkalmazzuk. Az etika másik, mélyebb megjelenési módja a másik emberrel szemben közvetlenül tanúsított etikai attitűd, amikor nem elméleteket gyártunk a szabadságról, hanem felismerjük a szabadságot a másik emberben, sőt hozzásegítjük ahhoz, hogy szabadabb legyen. A szabadság a beszélgetésben jelenik meg, pontosan úgy, ahogy azt Szókratészről tanultuk. A szabadság filozófiája nem az, amikor a filozófus a szabadság feltételeiről dolgoz ki elméleteket. A szabadság magától *megtörténik*, amikor a filozófia akcióba lép, amikor a filozofálást más emberekkel együtt végezzük.

Álláspontom az, hogy a filozófiai tanácsadás vagy konzultáció és a filozófiai praxis egyéb formái ezt a szókratészi *performatív* vagy *kommunikatív* etikai attitűdöt testesítik meg, ezért aztán a filozófiai praxis megjelenését, illetve világszerte tapasztalható terjedését elsősorban etikai eseménynek tartom.

### *Sakk, etika, filozófia*

Két sakkból vett példát használok arra, hogy két fontos szempontot illusztráljak a filozófiai beszélgetés és a filozófiai tanácsadás etikáját illetően.

*Az első.* Képzeliük el, hogy egy barátunkkal sakkozunk. A középjátékhoz érve, egy adott helyzetben arra leszünk figyelmesek, hogy olyan lépés lehetősége kínálkozik a számunkra, amely révén ellenfelünket arra kényszeríthetjük, hogy feláldozza a bástyáját, ami minden bizonnyal el is dönti a játszmát a javamra. Ezen a ponton azonban a következő érzés ragad el: ha leveszem a barátom bástyáját, akkor ő csalódott lesz, egy újabb vereség egész biztosan szomorúvá teszi. Mivel ő nem észleli még a központi helyzetben lévő bástyája elvesztésének veszélyét, dönthetek úgy is, hogy mégsem kényszerítem arra, hogy feláldozza a bástyát, hanem egy másik lépést választok, amivel talán nyerni hagyom. Ennek örülni fog; igen, ezt kell tennem, jól belátható etikai megfontolásból.

Az etikának csakugyan van egy efféle, ma meghatározónak mondható megközelítése, azaz annak az utilitarista elvnek az érvényesítése, hogy egy adott cselekedet etikai helyességének mércéje az, hogy mennyiben járul hozzá mások szubjektív jóllétéhez. Van azonban egy másik választásunk is: levehetjük azt a bástyát, megnyerhetjük a sakkjátszmát. Ez a döntés sem nélkülözi az etikai perspektívát. Ha mindent megteszek azért, hogy túljárjak ellenfelem eszén és legyőzzem, tehát leveszem a bástyát, akkor elfogadom őt komolyan vehető sakkjátékosnak. A másik egyenrangú partnerként való *elismerése* maga is etikai jellegű attitűd. Kétfajta etika ütközik tehát a fentebbi dilemmában: az egyik a kellemesség vagy érdek, a másik a tisztelet etikája. Mindkét etikai elméletnek megvan a maga hagyománya a filozófiai gondolkodásban, ezt tudjuk jól. Amit én állítok, az az, hogy a filozófiai *beszélgetés* sajátos etikájának megkerülhetetlenül a *tisztelet* és *elismerés*, adott esetben a másik ember racionális és autonóm gondolkodóként való elfogadásának elveire kell alapulnia. Leveszem tehát a bástyát, mivel ezáltal *megtisztelem* az ellenfelemet azzal, hogy igazi sakkozóként tekintem, akinek vállalnia kell rossz döntéseinek következményeit.

*A második.* A sakkról többféleképpen beszélhetünk. A barátunk azt mondja, hogy a sakkvilágbajnokság legutóbbi játéknapján a magyar sakkozó nagy hibát követett el, amikor nem vállalt fel bátrabb támadójátékot. Erre a felvetésre alapvetően kétféleképpen reagálhatunk. Mondhatunk például olyasmiket, hogy ezt *csak* azért mondd, mert irigy vagy. Vagy ezt *csak* azért gondold, mert túl agresszív vagy. A másik lehetőség, hogy komolyan vesszük a beszélgetőpartnerünk által kifejezett gondolati tartalmakat, és vagy egyetértünk velük, vagy kritikai kihívásokat intézünk azokkal szemben. Ez utóbbi hozzáállás azon az etikai elven alapszik, hogy a másik ember tudja, mit beszél, a kifejezett gondolatai névértékükön kezelendők, nem szükséges mögöttes tényezőket, motivációkat, oksági meghatározókat bevonnunk az értelmezésbe. Ez egyszersmind azzal is jár, hogy a beszélgetőtársunktól elvárjuk, hogy *felelősséget* vállaljon nézeteiért,

ami alatt elsősorban azt értjük, hogy amennyiben jó érvekkel szembesítjük, hajlandó lesz feladni vagy módosítani a véleményét.

A sakk vagy a sakkvilágbajnokság eseményei önmagukban aligha tekinthetők filozófiai témáknak, viszont az elismerés etikáját alkalmazó beszélgetés így is magában foglal bizonyos filozófiai elköteleződést. Egy adott beszélgetést két tényező tehet etikaivá, illetve filozófiaivá: az egyik a témája, a másik a beszélgetőpartnerek egymáshoz való odafordulásának módja. Önmagában a filozófiai téma nem tesz egy adott beszélgetést filozófiaivá, ehhez a beszélgetés diskurzusetikai feltételeinek is teljesülnie kell. Tulajdonképpen azt mondhatjuk, hogy egy beszélgetésnek témájától függetlenül is fontos etikai vagy filozófiai aspektusai vannak. Ezzel együtt is igaz, hogy filozófiai beszélgetés akkor jelenik meg leginkább a teljes valójában, amikor a két szempont, a filozófiai téma és a másik ember autonóm gondolkodó személyként való elismerésén alapuló diskurzusetikai attitűd egyaránt jelen van.

A két történet együtt úgy összegezhető, hogy a filozófiai beszélgetés egy etikai vállalkozás, ami elsősorban nem kedveskedni akar, hanem az autonómia, a szabadság és felelősség nevében támaszt bizonyos követelményeket a beszélgetőpartnerrel szemben. A másik embert mintegy felszólítjuk arra, hogy racionális módon és felelősséget vállalva bocsátkozzon bele a közös gondolkodási és kommunikációs folyamatba. Mondhatnánk akár úgy is, hogy öntudatos felnőtt emberként viselkedjen. És csakugyan, a filozófiai beszélgetés olyan elvárásokat támaszt az emberekkel szemben, amelyek a felnőtté válás folyamatában nyernek különös jelentőséget. Simone de Beauvoir *Egy jóházból való úrilány emlékei* című könyvében (1975) a felnőtté válás megpróbáltatásait a következőképpen mutatja be: „[M]egfogadtam, ha majd megnövök, sose fogom elfelejteni: az ember ötéves korában már teljes egyéniség. Ezt tagadták a felnőttek, mikor leereszkedően bántak velem, s ezért sértődtem meg. Olyan érzékeny voltam, mint egy rokkant. Ha nagymama csalt a kártyánál, hogy nyerhessek, ha Lili néni túl könnyű találós kérdést adott fel, kijöttem a sodromból” (13.). A gyerekek vágya, hogy bevegék őket abba a körbe, ahol egyenrangú felek nem elsősorban kímélik, hanem komolyan veszik és tisztelik egymást. A felnőttek felelőssége pedig az, hogy hozzásegítsék a gyerekeket az önállóvá váláshoz és kiteljesedéshez. Ez a szempont egyaránt lényeges a gyerekekkel és a felnőttekkel való filozófiai beszélgetések során.

Önmagában az elismerés és tisztelet hangsúlyozása nem elegendő. E fogalmak azt sugallják, hogy az autonóm gondolkodásra képes személy eleve *adott*, a kérdés csak az, hogy azt elismerjük-e vagy a háttérbe szorítjuk. Egy erősebb tézis szerint a szabad és felelősségteljes személy nem automatikusan létezik, hanem a tapasztalatok hatására *konstruálódik*. Ahogy más módon az olvasás, a filozófiai beszélgetés is a szó szoros értelmében fejleszti a személyiséget, valahogy úgy, ahogy a súlyok emelgetése az izmokat. A filozófiai beszélgetés – ahogy azzal Szókratész tisztában volt – fő célja az autonóm én kialakítása és

folytonos csiszolása. A filozófiai beszélgetés, tehát a filozófiai praxis és tanácsadás fundamentális etikája e kettős kihívás vonatkozásában jelenik meg: egyrészt a másik ember hozzásegítéseként ahhoz, hogy komplex, autonóm gondolkodó szubjektummá váljon, másrészt ennek a szubjektumnak és gondolati tartalmainak elismeréseként.

A filozófiai tanácsadás ezt a kettős etikai célt igyekszik megvalósítani. A filozófiai tanácsadás, illetve a filozófiai praxis más formáiban megjelenő filozófiai beszélgetésnek természetesen fontos tartalmi sajátosságai is vannak, mégis egyik fő működési elve az, hogy tudatosítja az autonóm, szabad és felelősségteljes gondolkodás, a szókratészi értelemben vett vizsgálódás jelentőségét. A filozófiai vizsgálódás nem valami önmagán kívül álló cél megvalósítása céljából fontos, hanem magának a gondolkodó szubjektumnak a kialakítása, fejlesztése és folytonos érvényesítése miatt. A filozófiai beszélgetés egy olyan lelki gyakorlat, amelynek elsődleges eredménye maga az autonóm szubjektum lesz, ebből a szempontból pedig megkerülhetetlenül etikai vállalkozásként fogható fel.

### *A filozófia mint beszélgetés*

A legtöbbben valószínűleg nem úgy gondolnak ma a filozófusra, mint aki elsősorban *beszélget*. A filozófus inkább olvas, kutat, ír és persze előad, egyetemi vagy nyilvános előadások keretében. A filozófia jó ideje elsősorban a könyv és az írásbeliség eszméjének jegyében zajlik. Akik történetesen láttak már filozófusokat szakmai eszmecserét, nem ritkán vehemens vitát folytatni, talán azzal árnyalnák ezt a képet, hogy a filozófusok igen jók a szakmai beszélgetésekben, ám ez a készségük csak ritkán jelenik meg a hétköznapiabb témákat érintő, a filozófusok viszonylag zárt körén kívüli emberekkel való beszélgetésekben. De nemcsak erről van szó: a belső világ figyelmes feltárása főleg az írásbeliség, a magányos olvasás elterjedése, azaz nagyjából Szent Ágoston óta a filozófiai vizsgálódás elsődleges forrásává vált. A humanista tradíció a könyv szerepét erősítette tovább, mintegy azt sugallva, hogy az emberi értékek legjobb őrzője az olvasó ember.

Ezzel szemben feltűnő, hogy az európai filozófia gyökereinél egy olyan meghatározó gondolkodót találunk, akinek filozófiai tevékenysége kizárólag beszélgetésekre korlátozódott. Az athéni Szókratész filozófiai gyakorlata abban állt, hogy emberekkel beszélgetett, ez a filozófiai gyakorlat pedig arra a két előfeltevésre alapult, hogy (1) a filozófia célja az emberek életének filozófiai értelemben vett közvetlen jobbá tétele (egyfajta „terápiás” célzattal), másrészt (2) hogy ez társas relációban, más emberekkel folytatott párbeszéd formájában valósulhat meg leginkább. Nigel Warburton angol filozófus szavaival: „A filozófus lejegyezhet néhány emlékeztető megjegyzést a múltó gondolatokról, mint Szókratész sugallta, de a filozófiai kommunikáció szempontjából a beszélgetés a király” (Warburton 2013).

A filozófia e felfogás szerint tehát elsősorban beszélgetés, mégpedig annak egy sajátos formája, amely különbözik az emberek megszokott hétköznapi interakcióitól. A szókratészi dialógus szisztematikusan felépített társas racionális vizsgálódás, amelynek célja az emberek előfeltevéseinek, erkölcsi és egyéb nézeteinek felülvizsgálása. Szókratész úgy gondolta, hogy az egyének és a társadalom számára hasznos az életük és működésük alapelveire való folytonos reflexió, ez pedig a társas kapcsolatok közegének ápolása révén valósul meg. A beszélgetés *társas aktus*, amely nem egyszerűen egyéni gondolatok összeadódásából áll, hanem az értelem és jelentés egy önálló új szintjét hozza létre. Ennek megfelelően, a másik emberre való odafigyelés normatív elvárásaiból fakadóan a beszélgetés sajátos etikai elveket is igényel.

A filozófia későbbi történetén belül is találkozunk elsőrangú beszélgetőkkel. Jóllehet a szemtől-szembe történő párbeszédnek filozófiai módszere részben a háttérbe szorult, később is sok filozófus bizonyult nyilvános eszmecserék lelkes és avatott szakértőjének. A francia felvilágosodás gondolkodói éppúgy ebbe a körbe tartoznak, mint a modern nyilvános értelmiség filozófus képviselői (pl. Jean-Paul Sartre). A szalonok és kávéházak világa kiváló terepet nyújtott a filozófusok számára a napi rendszerességgel folytatott társasági filozófiai eszmecserékhez. A *filozófus mint beszélgető* alakja tehát egy folytonosan továbbélő intellektuális hagyomány részét képezi. A beszélgetés alapú filozófia éppúgy megjelenik a szókratészi dialogikus filozófiai gyakorlat mai változataiban, mint a fenomenológiai, egzisztencialista vagy hermeneutikai hagyományon belül.

A filozófiai beszélgetés sajátos szempontokat vet fel, szigorúan meghatározott módszertani elvek alapján. Egy filozófussal beszélgetni nem ugyanaz, mint a társadalom más funkciókat betöltő tagjaival: barátokkal, politikusokkal, orvosokkal vagy egyéb segítő hivatások képviselőivel. Ha két ember matematikáról, kémiáról vagy politikáról beszélget, esetleg sakkozik, az a komplex interakció ellenére sem lesz pszichológia, a diskurzus sajátos témája és az emberek közötti kommunikáció módszertani elvei jelölik ki elsősorban a tevékenység jellegét. Hasonlóképpen, a filozófiai beszélgetés is filozófia marad még akkor is, ha a felmerülő kérdések egyébként személyes életproblémákat érintenek. Egy filozófussal folytatott filozófiai beszélgetés mindhárom fentebb említett vonatkozásban, azaz a téma, a módszer és a cél tekintetében, eltér a hétköznapi beszélgetéstől, a tudományos eszmecserétől, de a pszichológussal folytatott beszélgetéstől is. A filozófiai beszélgetés, s így a filozófiai konzultáció, *teljesen más*, mint a pszichológussal való találkozás, akár a pszichológiai tanácsadást, akár a mai pszichoterápiás megközelítéseket, akár a klasszikus pszichoanalízist vesszük összehasonlítási alapul.

A filozófus más dolgokat vesz észre, más szempontokra figyel fel, mint a filozófiai gondolkodáshoz kevésbé szokott ember. Mint Ludwig Wittgenstein megjegyezte: „[A]kik sosem folytattak még valamiféle filozófiai tárgyú kutatást, [...] azok nincsenek fölszerelve az ilyen kutatáshoz vagy vizsgálódáshoz szük-



séges látóeszközökkel. Olyanformán, mint ahogy aki nem szokta, hogy virágot, bogyót vagy gyógyfűvet keressen az erdőn, az nem is talál, mert nem ezen edződött a szeme, és nem is igen tudja, hogy merrefelé keresse. Így megy el a filozófiban járatlan ember minden olyan hely mellett, ahol a fű alatt rejtőzködő nehézségek lapulnak, míg a gyakorlott filozófus megáll, mert érzi, hogy itt valami nehézség rejlik, habár még nem is látja” (Wittgenstein 1995, 45–46.). A filozófiai tanácsadás egyik alapvető eleme ezeknek a *szokatlan* szempontoknak a feltárása és tudatosítása. Emellett fontos a filozófiai módszerek, a racionális következtetési eljárások és a fogalmi elemzés alkalmazása és a beszélgetőtárs hozzásegítése a világosabb, reflektáltabb gondolkodás elsajátításához, a szélesebb történeti-kulturális alapon építkező megközelítés érvényesítése, valamint az alapvető értékek és célok újragondolása. Mindez pedig egy másfajta etika működtetését is feltételezi, a beszélgetőpartner racionális, autonóm és felelősségteljes személyként (egy *kvázi-filozófusként*) való elfogadása révén, ami sok esetben elementáris hatással lehet a másik emberre.

A kellőképpen felkészült és tapasztalt filozófus sok tekintetben a pszichológushoz hasonló beszélgetést folytat a kliensével, azonban ez a hasonlóság inkább csak a felszínen jelenik meg, valójában alapvetően más megközelítést alkalmaz, más ismereteket és készségeket mozgósít, más szempontokat hangsúlyoz. A filozófiai beszélgetés az ami: *filozófiai beszélgetés*. A filozófiai beszélgetéstől ezt lehet várni; se többet, se kevesebbet. Ha a beszélgetésen alapuló segítő hozzáállást a pszichológiára korlátozzuk, akkor eltekintünk az emberek filozófiai igényeitől, ezáltal akár meg is foszthatjuk őket attól a lehetőségtől, hogy a problémáikra filozófiai alapon is reflektáljanak. Ezzel pedig a filozófiáról hamis képet alakítunk ki.

### *A pszichológia és a filozófia fundamentális etikája*

A filozófiai tanácsadás – meggyőződésem, hogy ennek nem kellene elvileg is így lennie – önmagát gyakran bizonyos *egyéb*, tipikusan inkább elfogadott gyakorlatokhoz *képest*, azok *alternatívájaként* definiálja önmagát. A felmerülő választási lehetőségek között elsődlegesen a pszichológiai tanácsadást és pszichoterápiát találjuk, de felmerülhet a pszichiátria, a pasztorális tanácsadás és a coach szerepköre is. A leggyakoribb megközelítés szerint azonban a filozófiai tanácsadás a pszichológiai tanácsadás/terápia alternatívája. Érdemes tehát összehasonlítani a pszichológiai és a filozófiai megközelítést etikai szempontból.

Mint arra többen rámutattak, ma alapvetően *pszichológiai kultúrában* élünk, illetve tanúi lehetünk egy gyors ütemben kialakuló ún. *neurokultúrának*. A pszichológia hozzáállása cseppet sem rossz szándékú, nagyon is segítő jellegű, szemléletmódja lényegéből adódóan azonban aláássa a szabadságról kialakított szokásos képünket. Az újabb kori klasszikus elmefilozófia (például a funkcionista koncepció révén) még arra tett kísérletet, hogy biztosítsa a *pszichológia*, illetve a pszichológiai leírási szint autonómiáját az idegtudományi vagy fizikai

leírási szinthez képest. Itt éppen a pszichológiai leírási szint képviseli az oksági meghatározottsággal szemben az indokokra épülő, vélekedések és vágyak, intencionális mentális tartalmak vagy a nevezetes propozicionális attitűdök komplex racionális hálózataként strukturálódó mentális természetű személyes ént (*causes vs. reasons*). A pszichológia tudománya és terápiás gyakorlata azonban, a kognitív szemlélet megjelenése által megerősítve, leginkább mechanisztikus megközelítést alkalmaz. A természettudományi alapokra épülő pszichológia az emberi pszichét olyan mechanizmusok halmazának tekinti, amelyek oksági magyarázatot igényelnek, illetve az emberi gondolkodás és viselkedés viszonylatában oksági megközelítést szorgalmaznak. Különösen az efféle mechanizmusok meghibásodása hozza előtérbe az oksági magyarázatok szükségességét. A mai pszichológia eszerint tehát mechanisztikus és meghibásodás-centrikus szemléletet képvisel. A pszichológiai kultúra ugyanezekből az elvekből nő ki: az emberek egymáshoz való viszonyát mindinkább áthatja a mechanisztikus és meghibásodás-centrikus szemlélet. Ez a felfogás a pszichológia kezdeteitől és legkülönfélébb iskoláin belül megfigyelhető.

Különösen a tizenkilencedik század végétől, az emberi állapot megismerésében központi szerepre tettek szert azok a 'leleplező' felismerések, amelyek arra mutattak rá, hogy az ember önmagáról kialakított hagyományos képe (amely szerint önmagát meghatározó, szabad lény) leginkább csak *illúzió*. A filozófiában és pszichológiában ez a tendencia a legkülönfélébb formákban érhető tetten. A behavioristák például radikálisan próbáltak leszámolni az ember mint tudatosan magát szabályozó lény felfogásával. B. F. Skinner elhíresült könyvének már eredeti címével is kifejezi ezt az indítatást: *A szabadságon és méltóságon túl* (Skinner 2004). Skinner a szabadság és méltóság fogalmait tudományelőtti nyelvnek tekinti. A freudi pszichoanalitikus tradícióban szintén megtalálhatjuk a tudatos én önmeghatározó szerepének leértékelését, Freud nevezetes mondanása tisztán árulkodik erről: „az én nem úr a saját házában”. A huszadik század második felétől a különböző pszichológiai és idegtudományi megközelítések ezt a feltevést erősítik, mondhatnánk akár, hogy egymást licitálják túl abban, hogy minél meglepőbb bizonyítékokat sorakoztassanak fel az autonóm ember koncepciója *ellen*, az oksági meghatározottság elsődlegességét hangsúlyozva.

A szociálpszichológia (pl. Doris és Murphy 2007) éppúgy az ember tudatos önrendelkezésén alapuló önmeghatározását próbálja háttérbe szorítani, mint a kognitív tudomány (Bechtel 2007), az evolúciós pszichológia (pl. Cosmides és Tooby 2001), a kötődéstörténet, a döntéshozatali mechanizmusok kutatása, a tudatos jelenségek vizsgálata vagy a kognitív/affektív idegtudomány. Ma nem nehéz olyan hangzatos kijelentésekre bukkanni a tudomány világában, amelyek olyasmit sugallnak, hogy a tudat csak a jéghegy csúcsa, a tudatos akarat illúzió, a döntéseinkben evolúciósan kialakult elkülönült gyors feldolgozó mechanizmusok játsszák a fő szerepet, erkölcsi döntéseink elsősorban zsigeri reakciókon alapulnak, a környezeti tényezők aláássák az ember felelősségét cselekedeteit

illetően stb. Ezek természetesen filozófiai szempontból is rendkívül fontos felismerések. Egy olyan kultúrában élünk tehát, amelyen belül az autonóm emberi személy koncepciója, bár az etikai elméletekben még mindig meghatározó szerepet tölt be, valójában egyre inkább az illúzió kategóriájába kerül át. Ez a sugallat pedig nem marad meg a tudományos közösség beszédmódján belül.

Hétköznapi meggyőződéseinket és interakcióinkat, de akár etikai nézeteinket is egyre inkább áthatja az a gondolat, hogy az ember nem (tudatos) autonóm ágens, hanem okságilag meghatározott mechanisztikus rendszer, leginkább olyan, mint egy bonyolult, de jól kiismerhető gépezet. Nyilvánvaló ugyan, hogy léteznek olyan pszichológiai irányzatok (pl. humanisztikus pszichológia), amelyek az emberi autonómia előmozdítását tűzik ki célul, összességében mégis úgy tűnik, hogy a modern pszichológia, mint az elme/agy tudományos kutatása, meghatározó szerepet játszik abban a folyamatban, amely az emberek gondolkodásában egyre inkább háttérbe szorítja az autonómia hagyományos eszméjét. A pszichológiai látásmód ma már részét képezi annak, ahogy másokra vagy önmagunkra tekintünk. A szóbeli vagy viselkedési megnyilvánulások értelmezésekor mindinkább hajlamosak vagyunk háttérbe szorítani a cselekvő ágens saját beszámolóját indítékairól, ehelyett mögöttes (tudattalan) motivációkat, érzelmeket, pszichodinamikai tényezőket, evolúciós heurisztikákat és egyéb oksági tényezőket próbálunk felfedezni. Egyre inkább bevonjuk tehát a sajátos pszichológiai látásmódot életünk egészébe.

Az emberi én kimozdítása központi irányítói szerepéből, támadásként és erkölcsi leértékelésként éri az embert. Vigjátékok és magazinok visszatérő témája, de sok nő talán tényleg ismeri az érzést, ami akkor fogja el, amikor azt mondják neki, hogy ezt csak azért mondod, szívem, mert menstruálni fogsz. Tudományosan nyilván igazolható, hogy a menstruáció körüli időszakban olyan hormonális változásokon megy át a női szervezet, ami kihatással lehet az érzelmi és kognitív működésre, hangulatokra és döntéshozatalra, alapvető tiszteletlenség azonban azt sugallni, hogy ez az állapot felfüggeszti a nők személyi státuszát (autonóm személyként való kezelhetőségét). Hasonlóképpen kétséges, hogy a házastársak közötti perpatvar megoldását segíti, ha a férj vagy a feleség arra tesz utalást, hogy házastársát gyerekkorában elkényeztette az anyja. Az ilyen odavetett megjegyzések célja többnyire nem is a problémás helyzet megoldása, hanem a másik megsértése.

A filozófiai tanácsadás azáltal lesz a pszichológia alternatívája, hogy visszatér a másik ember gondolkodó, autonóm, szabad lényként való megközelítéséhez, *kezeléséhez*. Amikor a másik emberrel filozófiai beszélgetést folytatok, komolyan veszem gondolati tartalmait és következtetési folyamatait *mint olyanokat*, megadom neki azt a tiszteletet, hogy autonóm gondolkodó ágensként fogadom el. Nem próbálok e gondolati tartalmak mögé lesni, nem az ezek kialakulásában szerepet játszó pszichológiai vagy agyi mechanizmusok működési menetére és kialakulására összpontosítok, nem mondok vagy gondolok tehát

olyasmiket, hogy „ezt vagy azt *csak* azért gondolod, mert ilyen és ilyen tudattalan motivációid vannak vagy, mert gyermekkori tapasztalataid ezeket és ezeket a folyamatokat erősítették benned” stb., hanem kizárólag arra összpontosítok, amit a másik ember gondol és mond. Ez egy fundamentális etikai attitűd. Ez lesz az a jótétemény, amellyel a filozófia hagyományából tanulva embertársainkat meg kell lepnünk.

### *A filozófiai tanácsadás példája I: Richard M. Zaner*

A filozófiai praxisnak és tanácsadásnak több irányultsága létezik: így sztoikus, szókratészi, egzisztencialista, feminista vagy akár wittgensteini. Az amerikai klinikai etikai konzultáció kiemelkedő alakja, Richard M. Zaner, Alfred Schütz tanítványaként alkalmaz egy sajátos *fenomenológiai* megközelítést, mint nem-szokványos klinikai etikai tanácsadó praxist beteg emberekkel és hozzátartozóikkal folytatott beszélgetéseiben. Ezek a beszélgetések nem attól etikaiak, hogy etikai vagy betegjogi kérdéseket taglalnak, hanem attól, hogy a filozófus *odafigyel* a beteg narratívájára, megnyílik számukra, ezáltal segítve őket helyzetük jobb megértéséhez. Egy tisztelője, Arthur W. Frank (2011) írja Zanerről: „Zaner etikája nem annyira egy filozófiai pozíció, mint inkább egy *praxis* [gyakorlat], valami olyan, amit *csinál*, s nem az, amit gondol vagy hisz. [...] [A] bioetika soha nem az egyes páciensről szól, hanem *kapcsolatokról*. [...] A beszélgetés Zaner közege a közös zenéléshez [Schütz kifejezése]. Ebben a dialogikus zenélésben mindketten felelősek nem csupán a saját részükért, hanem azért is, hogy a másinak olyan társai legyenek, amilyenre annak szüksége van, feltéve ha a saját részüket olyan jól akarják játszani, ahogy csak tudják. Ez az alapja Zaner bioetikai praxisának. Ez egy emberi lehetőség és felelősség.” (154–155).

Zaner írásai, esetelemzéseai sajátos világot tárnak elénk. Ezekben a filozófus a válságos helyzetben lévő beszélgetőpartnerével együtt konstruál egy olyan értelmezési horizontot, ami mindkettejük számára komoly kihívást jelent. Ez a fenomenológiai hozzáállás egymás történeteinek meghallgatásában megnyilvánuló etikai viszonyként értelmeződik. „A történetek tehát ajándékok, annak lehetőségei, ahogy egymást a nehéz időszakokon átsegítjük. Ugyanebből kifolyólag, meg kell tanulnunk átadni egymásnak a történeteinket, amikor azokra másoknak szükségük van. Időnként az életben maradásunkhoz nagyobb szükségünk van egy történetre, mint a táplálékra. Ezért helyezzük el ezeket a történeteket egymás emlékezetébe. Ez egyszersmind egy módja annak is, ahogy az embereket segíthetjük abban, hogy magukkal törődjenek: a történetek alkotják a más emberekkel való kapcsolataink vázát.” (Zaner 2004, 9.)

Az egyéni történet feltárása és meghallgatása a kulcsa annak, ahogy egymást leginkább segíthetjük. „Talán van valami varázslat a mesélésben; vagy még inkább a meghallgatás aktusában, abban, hogy *hagyjuk az embereket létezni*, James Agee emlékezetes szavaival, hogy bárhogy és bárhol és bárkik is legyenek és bármire legyen szükségük egy adott pillanatban, helyen való létezéshez,

azokkal a szavakkal, amelyekkel azt a történetet el kell mesélniük.” (Zaner 2004, 15.). Zaner klinikai etikai praxisa egy nagyszerű példája a filozófiai tanácsadás etikai elveinek alkalmazására. Lényege a másik ember személyi mivoltának és autonómiájának tiszteletben tartása, illetve ennek megkonstruálásában való aktív segítségnyújtás.

### *A filozófiai tanácsadás példája II: Oscar Brenifier*

Egy másik példát is említenek röviden, mégpedig a hozzám közelebb álló szókratészi szemléletű filozófia praxis egy meghatározó francia alakjának, Oscar Brenifier-nek néhány nézetét. Brenifier a filozófiai konzultációt Szókratész működéséhez hasonlóan etikai vállalkozásnak tekinti. Ebben a másik ember, a beszélgetőtárs nézeteinek komolyan vételét, egyszersmind számon kérhetőségét érti. A számon kérhetőség a felnőtté válás sajátossága a gyermeki gondtalansággal szemben. Felnőttnek tekinteni valakit, annak etikai elismerését jelenti, egyszersmind bizonyos terhek átruházását is. A filozófia nem *simogató* nyelven beszél. Célja nem az, hogy kedveskedve nyugtasson meg, hanem hogy felkavarjon, gondolatokat provokáljon, és kockára tegye a legféltebb nézeteinket is. Mint a norvég Morten Fastvold, Brenifier követője írja: Brenifier „egy bankár attitűdöt vesz fel, tehát azt a tőkét veszi számításba, amely az asztalra ki van téve, anélkül, hogy olyasmit feltételezne, vagy azzal számolna, ami nincs még ott. Végző soron, az illető alany elképzelései azok, amiket vizsgálat alá kell venni, nem a sajátjait” (Fastvold 2006, 2.). Brenifier-t nem érdeklik a mögöttes motivációk, előfeltevések és egyéb tényezők, csak arra koncentrálni, amit kliense mond. Esetében ez egy igen radikális felszólítás arra, hogy legyünk tisztában azzal, amit állítunk, és vállaljunk felelősséget a kinyilvánított gondolatainkért. Brenifier kifejezetten keménységet követel meg a klienseitől, a heves érzelmi reakciókat nem tolerálja.

A filozófiai gondolkodás (ahogy az európai tradícióból leginkább ismerjük) elsődlegesen érvekre, világos gondolatmenetekre épül. Amikor egy másik ember gondolataira és érveire, nem pedig megnyilatkozásainak oksági hátterére összpontosítok, akkor egyszersmind egy sajátos etikai hozzáállást is megtestesítek: komolyan veszem az illető személyt (mint *személyt!*), és felelősséggel ruházom fel saját nézeteit illetően. Ha komolyan vesznek minket (bármit is jelentsen ez), annak többnyire örülünk, a nézeteinkkel szembeni felelősségvállalás viszont sokszor komoly terhet jelent, és minden bizonnyal sokan szívesen meg is szabadulnának ettől. Túl gyakran tapasztaljuk, hogy az emberek nem képesek és nem is hajlandók arra, hogy kiálljanak megnyilatkozásaik mellett, nyíltan szembenézzenek azokkal a konklúziókkal, amelyek egy-egy állításukból logikusan következnek, illetve készek legyenek revideálni elhamarkodott feltevéseiket. Ez egy furcsa kettősség: az elfogadás és kritika együttes megjelenésének etikai elvárását fogalmazza meg.

A filozófia ezt az etikai gyakorlatot testesíti meg: újra komolyan veszi a másik ember gondolati tartalmait, ezáltal a másik embert – mint autonóm személyt. Ez adott esetben elementáris hatással lehet az illető személyekre. Peter B. Raabe, kanadai filozófiai tanácsadó a következő szavakkal írja le saját tapasztalatait mentális páciensekkel folytatott filozófiai beszélgetéseiről: „Azok számára, akiket mentális betegséggel diagnosztizáltak, nem alaptalan érzés, hogy a család, a barátok, a munkatársak és ismerősök folyamatosan az elmeállapotukat vizslatják, átvizsgálják mindent, amit mondanak és tesznek. Olyan érzés ez, mintha mások szünet nélkül a mentális betegség jeleit fürkésznék. A filozófiai kávéházi környezetben viszont csak a résztvevők érveinek tiszteletteljes vizsgálata áll, nem pedig elmeállapotuké. Így aztán a résztvevők egy nagyon különböző valóságban találják magukat attól, mint amiben napi harcukra vannak kárhóztatva: egy elfogadóbb valóságban” (Raabe 2009).

*Függelék: a filozófia fundamentális etikája és a nemi szerepek*

Addig-addig mondogattuk, hogy az európai kultúra túlságosan bízik az értelem, az érvelő gondolkodás erejében, és ez rossz dolog, hogy mára azon kapjuk magunkat, hogy maga a gondolkodás és az ebből fakadó személyes identitás és autonómia kérdőjeleződött meg. *Logocentrizmus*, ez volt a vád. *Fallogocentrizmus* [fallikus értelemközpontúság] – egy másik vád. Az érvelő gondolkodás, az európai filozófia hagyományos sajátossága, férfias princípiumnak lett beállítva, ezáltal pedig gyanússá vált (Lloyd 1993). A gondolkodás helyett az érzelmek (a pszichológiai mechanizmusok tipikus példái) váltak az önmeghatározás alapjává. A posztmodern feminizmus virágzását követően az evolúciós és kognitív pszichológia hasonló nézeteket fogalmazott meg. Eszerint a nők elsősorban érzelmi lények, míg a férfiak inkább racionálisan, univerzális elvek mentén értelmezik a világot. Carol Gilligan híres *gondoskodás etikájában* odáig ment, hogy azt állította, a nők más erkölcsi hozzáállást képviselnek, mint a férfiak. A nők inkább gondoskodó etikát alkalmaznak, míg a férfiak inkább az autonómia és igazságosság általános elvei mentén hoznak erkölcsi ítéleteket. Ezek a megközelítések azt sugallják, hogy a filozófia megszokott megközelítéseinek háttérbe szorulásában a nemek viszonyainak változása is szerepet játszott.

A pszichológia, elsősorban a pszichoterápia terén mára erősen elnőiesedett hivatássá vált. Ez a szempont ma számos szakmai reflexió tárgyát képezi. Ilene Philipson (1993) a témáról írt könyvét például a következő mondattal kezdi: „Kevés fanfár és szakmai felismerés mellett egy fundamentális átalakulás megy végbe a pszichoterápia területén: Egyre kevesebb férfi és egyre növekvő számú nő jelenik meg a területen, ami a prototipikus ’pszichodoki’ [*shrink*] alakját növe változtatja”. Eszerint amikor arról beszélünk, hogy a filozófiai kultúrát egy pszichológiai kultúra váltja fel, arra is utalhatunk, hogy egy férfigondolkodáson alapuló (érvelő és provokáló) kultúrát egy női princípiumokon alapuló (inkább érzelmi és gondoskodó) kultúra váltja fel. A végstádiumú betegekkel *logo-*

terápiát végző amerikai pszichiáter William Breitbart (2003) egy érdekes tapasztalatról számol be: „Tapasztalatom szerint a férfiak nem szeretnek érzelmős pszichoterápiás csoportokba járni, amelyekben az érzéseikről kell beszélniük, viszont vonzónak tartják az élet értelméről való beszédet”. A pszichológia tanácsadás és -terápia, illetve a filozófiai tanácsadás/konzultáció egyik fő különbsége, hogy míg az előzőben kulcsszerepet kapnak az érzelmek, gyakori, hogy a kliensek erős érzelmi reakciókat mutatnak, sőt sírva fakadnak, addig az utóbbiban fontos az érzelmi reakciók helyett gondolati reflexiók működtetése.

A nemek és nemi szerepek viszonyának rendezése továbbra is fontos, megoldásra váró társadalmi feladat. Hosszú távon a helyes megoldás valószínűleg az lesz, ami nem kedvez egyik fél számára sem, és a nemi különbségek számára kiegyensúlyozott megnyilvánulási lehetőséget biztosít. A nemek között nem versengés áll fenn, hanem komplex együttműködés. Amennyiben tényleg az derülne ki, hogy a filozófiai gondolkodásban és beszélgetésben hagyományosan megtestesülő gyakorlati etika inkább a férfiak gondolkodásmódjához áll közel, az akár segítségünkre lehet abban is, hogy közelebb kerüljünk a filozófiai igények feltérképezéséhez és a társadalmi igazságosság talaján álló kielégítéséhez.

#### *Hivatkozások*

- Beauvoir de, Simone (1975): *Egy jóházból való úrilány emlékei*. Európa Könyvkiadó, Budapest
- Bechtel, William (2007): *Mental mechanisms: Philosophical Perspectives on Cognitive neuroscience*. Routledge, New York-London
- Breitbart, William (2003): Reframing hope: Meaning-centered care for patients near the end of life. Interview by Karen S. Heller. *Journal of Palliative Medicine*, 6 (6), 979-88.
- Cosmides, Leda – John Tooby (2001): Evolúciós pszichológia: alapozó kurzus. In: Pléh Csaba, Csányi Vilmos, Bereczkei Tamás (szerk.): *Lélek és evolúció*, Osiris Kiadó, 311-335.
- Doris, John – Dominic Murphy (2007): From My Lai to Abu Ghraib: The moral psychology of atrocity. *Midwest Studies in Philosophy*, 31, 25-55.
- Fastvold, Morten (2006): Wish you were here, where you don't want to be: on the aristocratic nature of philosophical consultations, Oscar Brenifier style.  
[http://www.fastvold-filopraxis.com/artikler\\_pdf/Wish%20you%20were%20here.pdf](http://www.fastvold-filopraxis.com/artikler_pdf/Wish%20you%20were%20here.pdf)
- Frank, Arthur W. (2011): The philosopher as ethicist, the ethicist as storyteller. In: Wiggins, Osborne P., Allen, Annette C. (Eds.): *Clinical Ethics and the Necessity of Stories: Essays in Honor of Richard M. Zaner*. Springer, 153-163.
- Lloyd, Genevieve (1993): *The Man of Reason: "Male" and "Female" in Western Philosophy* (2nd ed.), Routledge, New York-London

- Nemes László (2014): A filozófiai tanácsadás és a pszichológia. *Nagyerdei Almanach*, 2013/2. 49-85.
- Philipson, Ilene J. (1993): *On the Shoulders of Women: The Feminization of Psychotherapy*. The Guilford Press
- Raabe, Peter B. (2009): Would Socrates be diagnosed as mentally ill? Observations on our mental health philosophy café. *Philosophical Practice*, 4 (2), 437-46.
- Skinner, Burrhus Frederic (2004): *Szabadon fogva*. Magyar Könyvklub, Budapest
- Warburton, Nigel (2013): Talk with me. *Aeon Magazine*.  
<http://aeon.co/magazine/world-views/without-conversation-philosophy-is-no-better-than-dogma/>
- Wittgenstein, Ludwig (1995): *Észrevételek*. Atlantisz Kiadó, Budapest
- Zaner, Richard M. (2004): *Conversations on the Edge: Narratives of Ethics and Illness*. Georgetown University Press, Washington, D. C.



## A civilizációs analízis szerepe az önformálás filozófiai-etikai értelmezésében

Az elmúlt évek filozófiai diskurzusaiban gyakran megjelentek olyan értelmezési kísérletek, amelyek szerint a bölcsélet segítségével önmagunkat formálhatjuk. E gondolat gyökere valahol a teória és a praxis metszetében jelentkezik, s e két pólus egymáshoz való viszonyát, együttgondolását az a mentalitás célozza, amely az alanyiságot, a szubjektumot, azaz a karaktert létrehozza, formálja. Véleményem szerint az önmegismerés, önformálás szorosan összekötődik, és a kettő között valamiféle transzmisszió, tolmácsolás, dialogikus és civilizációs átvitel tételezhető fel. Mivel a lélekre való reflektálás feltételezi az egyének és a közösségek változékonyságát, illetve az adott terek és környezetek formálódását, ezért az önformálás masszív alapja a transzmisszív szerep kell, hogy legyen. Pierre Hadot magyarul is megjelent kötete ezt a témát vizsgálja az antik filozófusok gondolatain keresztül. (Hadot, 2010.) Könyvében összegyűjti és értelmezi az önformálásra vonatkozó bölcséleti tanokat.

Fontos szempont az önformálás vizsgálatában az adott szituáció értelmezése. Bármely eset valamilyen kultúrában történik, ahol az egyén valamely kontextus részeként dialógusra kényszerül. Ezt folytathatja akár öntudatlanul önmagával is, de létrejöhet mindez a környezettel, avagy más személlyel vagy közösséggel is. Fontos szempont még a megfigyelés, hiszen ez nyújtja az alapot a dialógusban a kölcsönös megértések, vagy meg nem értések közötti tolmácsoláshoz. Itt megkülönböztethető, hogy a természettudományok elsősorban tárgyakat vizsgálnak, viszont a humán- és társadalomtudományok magukat az embereket, akik a mindennapi élet során törekednek megérteni önmagukat és a többi embert is.

Mindebben meghatározó szerepe van az emberi tapasztalatoknak, legfőképpen az emlékezésnek. A másik fontos feltétel, hogy meghatározó az adott egyén vagy közösség számára az adott kulturális és társadalmi világ, amelyben él. Hans-Georg Gadamer megkülönbözteti a *szituációt* és a *horizontot*. Az előbbi korlátozza a jelenvaló értelmezését, az utóbbi azonban szélesre nyitja a lehetséges perspektívákat, amelyek viszonyítási alapokat nyújthatnak. Mindez kifejeződik a dialógus során a felek közötti kölcsönös megértésre való törekvésben, melynek alapja a másik fél értelmezésének tolmácsolása – beleértve a lehetséges kognitív és érzelmi attitűdöket is. Paul Ricoeur ezt a folyamatot a lelkiismeret és a törvény kapcsolatában jellemzi. „...nem akartam magamat abba a – látszólag kényszerítő erejű – dilemmába beszorítani, miszerint a törvény és a lelkiismeret

minden tekintetben szemben áll egymással: a törvény változhatatlan, egyetemes, kényszerítő erejű és objektív; a lelkiismeret pedig változónak, a körülményektől függőnek, spontánnak és jellegzetesen szubjektívnek tartjuk. E dilemma valamiképp rögződik is, ha olyan, kölcsönösen megszegyenítő fogalmak rosszindulatú őrizete alá helyezzük, mint amilyen a dogmatizmus vagy a *situacionizmus*. Nehézséget nemcsak a látszólagos dilemma elutasítása okoz, hanem a bénító erejű alternatív kifejezések közötti megfelelések hiteles modelljének kidolgozása is. Annak érdekében, hogy kivonhassuk magunkat ez alól a látszólagos dilemma alól, azt javaslom, különböztessünk meg több szintet, ahol a lelkiismeret és a törvény, mindannyiszor más-más módon, valamiképpen párba állítható egymással az erkölcs kifejezési formáinak többfokozatú alkotmányában.” (Paul Ricoeur, 1995. 121.)

Ricoeur felvetése a legegyszerűbb lélekforma felől indít, a jó és a rossz közötti elemi különbségtételt célozza meg. A lelkiismeret felől már felbukkan szemléletében a személyes identitás. Ebben a vonatkozásban a mindennapi megítélésben gyakran egybefonódik a törvény és az erkölcsi kötelezettség értelmezése. Mind a kettő a kötelességnek való engedelmességet tekinti alapnak. Ricoeur szerint ebben a szerepben az értékelés a fontos, amelyben képesek vagyunk azonosítani, de megkülönböztetni is a törvényt és a lelkiismeret kapcsolatát.

Már Arisztotelész vizionálja a praktikus bölcsességet, mint reflektív magatartást. Ezzel azt célozza, hogy az emberi egzisztencia mélyebb jelenségeit hozza a felszínre. A megfigyelő szerepe itt is fontos, hiszen rendkívül különböző kultúrákhoz és civilizációkhoz tartozó emberek viszonyairól van szó. Feltétel még mindehhez az is, hogy a dialógus és a kommunikáció része legyen a résztvevők szándékának. A praktikus bölcsesség az emberi egzisztencia természetes kíváncsisága. Az antik görög filozófiák ezzel kapcsolatban egységre törekedtek, azaz az egység megteremtését célozták az önformálás folyamataiban, s mindehhez megkísérelték közelíteni az ember evolúciós lehetőségeit, kereteit és a kozmikus perspektívákat. Ha az önformálásunk tekintetében a mindenségre tekintünk, akkor elsősorban nehézségekkel, félelmekkel, bizonytalansággal, érthetlenséggel szembesülünk. Ez a rossz érzés folyamat vezet rá bennünket az egymásra utaltság, a ráutaltság érzésének – lehetőségének a keresésére. Tehát a biológiai-evolúciós fejlődés adott keretében ráhagyatkozunk a létvilág egészét betöltő civilizációs pluralizmusra.

Pierre Hadot így jellemzi az antik világ filozófiai önformálását. „A hellenisztikus és római korszak filozófiája tehát életmód, életművészet és létmód. Valójában az antik filozófiának, legalábbis Szókratész óta, mindig ez volt a jelentése. Volt szókratészi életstílus (amelyet a künikhoszok utánóztak), a szókratészi dialógus pedig gyakorlat volt, amely arra készítette Szókratész beszélgetőpartnerét, hogy tegye kérdésessé önmagát, figyeljen magára, és oly széppé és bölccsé alakítsa a lelkét, amennyire csak lehet. Platón a filozófiát a meghalás gyakorlásaként határozza meg, a filozófust pedig olyan emberként, aki nem fél a haláltól,

mert az idő és lét teljességét szemléli. Újból és újból felteszik, hogy Arisztotelész tiszta teoretikus, de a filozófia nála sem marad csupán értekezés a filozófiáról vagy ismeretek összegyűjtése, hanem a szellem minőségét képviseli, és ez belső változás eredménye: Arisztotelész olyan életet magasztal, amely a szellem szerint való.” (Hadot, 2010. 5.)

Az antik filozófiák platóni és szókratészi alapjai az említett civilizációs pluralizmussal kapcsolatban minden jelenséget, gondolatot kérdésessé tesznek. A dialógusok rendszeres folyamataiban különlegesen fontos a kérdező szerep rendszeres megléte, hiszen a kérdés feltevése már a kritikai attitűd egyik alapja lehet. A kritika szerepe az ítéletek, állítások, vélemények dialógusaiban az egyensúlyszerepek realitását célozzák meg. Mindezek alapján gondolom, hogy az önformálás-önmegismerés filozófiája feltételezi a *civilizációs analízist*, amely az alany és a másik között a kölcsönös megértések és tolmácsolások transzmisszív szerepét eredményezi.

A megértés értelmezése jóval több, mint pusztán metakommunikációs aktus. Megértés önmagából adja az értelmezést, hiszen a megértésre való szándékunk eleve feltételezi, hogy értelmezett jelenségeket tárjunk fel, hiszen a dialógusban csak a megértett jelenség fogadható el érvényesnek. Ebben a dialógikus folyamatban a résztvevő felek között kettős folyamat jelenik meg: egyrészt jelen van maga a megértett fogalom emberi és fizikai környezete, mint a két fél közötti interaktív átvitel (tolmácsolás), másrészt a dialógusban résztvevők eleve rendelkeznek saját világképpel, amelybe a másiktól kapott és értelmezett jelenséget be kell illeszteniük.

Egyszerű a helyzet, ha valaki egyértelműen megnevezi önformálásának a mesterét, forrásait, kontextusait. Friedrich Nietzsche a *Schopenhauer mint nevelő* című esszéjében ezt írja: „Igazi nevelőid és oktatóid megmondják neked, mi a lényeged igazi ősi értelme és alapanyaga: valami nem nevelhető és nem oktatható dolog ez, de bizonyos, hogy nehéz hozzáférni, alakítani vagy megmozdítani. Nevelőid nem lehetnek senki mások, csakis felszabadítóid. És ez minden nevelés titka: mert nem szemüveget, művétagot, viasz orrot kapunk tőle – mindezek a nevelés afféle torzképei csupán. Mert a nevelés felszabadítás. Mindennemű gíz-gaz, salak, hulladék, élősd, főreg eltávolítása, amelyek a palánta zsenge csíráját tönkretelhetnék, az igazi nevelés fény és melegség áradása, jótekonny hatású éjszakai eső, a természet utánzása, imádata, amennyiben anyai és irgalmas szívű, a természet művének beteljesítése, ha útját állja iszonyú kegyetlen csapásainak s jóra fordítja, és mostoha indulatát, zord értetlenségét fátyollal fedi. Persze más eszközök segítségével is rátalálhatunk önmagunkra, magunkhoz térhetünk a sötét felhőként reánk települő kábulatból, de én nem ismerek jobbat a nevelőnk-ről és oktatónk-ról való megemlékezésnél. És úgy gondolok ma *Arthur Schopenhauer*-ra, akire mint tanáromra és mesteremre roppant büszke vagyok, hogy később másokról emlékezzem meg.” (Nietzsche, 1875. 12.) Nietzsche gondolata arról az alapról indul, hogy a különböző történelmi korok, civilizáci-

ók, vallások és ideológiák ráarakódnak a személyiségünkre, azt fallal veszik körül, zárványokat hoznak létre, tehát a nevelő elsődleges feladata ezek megszüntetése, feloldása, felszabadítása.

Az önformálás filozófiai dimenzióiban fontos szempont az *artikuláció* érvényessége, amely Charles Taylor értelmezésében rendszerezés, koordináló tevékenység, rangsorolás, amely elősegítheti, hogy az erények vonatkozásában magasabb szintet érhessünk el. (Taylor, 1989.) Ezek az osztályozások egyfajta középárányt hozhatnak létre az erkölcsi gondolkodásban, és forrásvidékük a személyiség kapcsolata az életvilággal: széles a skála az egzisztencia számára a spontán szétszórtságú élettől az egységesített és kiteljesedett élet felé. Ezt az irányt szolgálhatja a taylor-i koordinálás és rangsorolás. Szintén Taylor használja ebben a vonatkozásban az erkölcsi tér fogalmát, amely nem más, mint a jelenvalóság önmagunk számára felismert tét-rendszere. Tehát az erkölcsi térben tájékozódom, s ehhez a legfontosabb kalauzum a lelkiismeretem. Ez az út gyakran erős vívódás *a mit kell tennem?* és *a hogyan szeretnék élni?* kérdések között. Tehát Taylor ebből az ellentétpárból vezeti le a törvény és a lelkiismeret fogalmát.

Mindez felveti az emberi különbözőségek elfogadására, megértésére, értékelésére szánt kísérleteinket. Az egyes vallások, filozófiák, ideológiák – szinte kivétel nélkül – fölépítenek valamiféle univerzális tekintélyt, amely a legfőbb kompetenciát jelenti az egyének és közösségek számára a világ értésére és átélésére. Ezzel kapcsolatban a 20. században több elmélet is vallja azt, hogy elkerülhetetlenné válik a racionalitás túlhatalma és a fogyasztói kapitalizmus trendjei miatt a civilizációk uniformizálódása és konvergenciája (ezt legfőképpen a 20. században a piaci-fogyasztói mechanizmusok segítették elő).

A filozófiai önformálás folyamatában jelentős szerepet kapnak az interakció során használt jelek és szimbólumok értelmezései. A dialógusban résztvevők önmaguk mentalitása, habitusa és ismeretei alapján meghatározott közlésjeleket alkalmaznak, amelyek a párbeszéd során sokrétegű üzenetet közvetíthetnek a világnézetről, szellemi magatartásról, szándékokról stb... A jelek és szimbólumok fontos részei a két fél közötti értelmezési keretnek és eszközök abban a vonatkozásban, hogy elősegítik a meglátások, a világképek és a tapasztalatok átvitelét, tolmácsolását.

Axel Honneth az *eldologiasítás* modern fogalmának értelmezésére felhasználja az *elismerés* fogalmának társadalmi mechanizmusait. „Az első nehézség, amellyel az önmagunkhoz való viszony kognitívisztikus értelmezésekor szembesülünk, abból adódik, hogy a „külső” objektumokkal való párhuzamot úgy próbáljuk fenntartani, hogy a szubjektumnak valamiféle belső megismerési szervet tulajdonítunk: bárhogyan is határozzuk meg közelebbről a „befelé” irányuló megismerési aktusát, mindig fel kell tételeznünk egy különös érzékelési képességet, amely a mentális állapotainkat ugyanúgy érzékeli, mint ahogy az érzékszerveink a tárgyakat észlelik. A „belső szem” ilyen képzetével szemben már régóta olyan sok meggyőző ellenvetést fogalmaztak meg, hogy mindezek képvi-

seletében most csak John Searl regresszusérvét szeretném felidézni: ha a mentális állapotainkról a befelé irányuló érzékelés aktusán keresztül szeretnénk tudomást, akkor ennek az aktusnak is egy mentális állapotnak kellene lennie, ezért a magyarázathoz egy magasabb szintű észlelési aktust kellene igénybe vennünk, és így végül végtelen regresszushoz jutnánk. De nemcsak a koncepcionális kényszer, egy belső érzékszerv feltételezésének kényszere az, amely az önmagunkhoz való viszonyainak egy megismerési folyamattal való azonosítását messzemenően problematikussá teszi. E felfogás másik nehézsége abból ered, hogy az érzelmeink állapotáról ily módon kialakított kép fenomenológiailag egyáltalán nem meggyőző, sőt inkább félrevezető: ha a vágyainkat és az érzéseinket objektumokként ragadjuk meg, amelyeket meg kellene ismernünk, akkor ezeknek ugyanolyan elkülönült és lezárt karakterrel kellene rendelkezniük, mint amilyenekkel az objektív világ entitásai önmagukban rendelkeznek; legyen szó érzelmi állapotokról vagy szándékokról, ezeknek (mint mentális eseményeknek) világos kontúrokkal kellene rendelkezniük, még mielőtt önmagunkra visszatérve felfedezhetnénk őket. Ez az elképzelés nem felel meg annak a ténynek, hogy ezek a mentális állapotok az esetek nagy részében diffúz, magas fokúan határozatlan alakokkal rendelkeznek, amelyet nem lehet egyszerűen konstatálni. Inkább úgy tűnik, hogy a kívánságok és az érzések rögzítése megkövetel egy olyan járulékos aktivitást, amely képes arra, hogy a homályos és elmosódott állapotoknak világos kontúrokkal rendelkező jelentést kölcsönözzön. Ennyiben problematikus, sőt félrevezető, ha az önmagunkhoz való viszonyt a már létező tényállásokra irányuló megismerési aktus mintájára gondoljuk el.” (Honneth, 2011. 68–70.)

Az önformálás jelentős és fontos dimenzióját állítja Honneth az elismerés elméleti kontextusainak metszéspontjaiba. Ennek gyökerei sokrétűek. A dialógus során a másik fél részleges vagy teljes elismerésének eszköze a nyelv, amely a használt szavak, kifejezések (jelek) vonatkozásában már tartalmaz eredendő kulturális kontextusokat. Ezek közül három igen fontos az értelmezési keretek szempontjából: az első a tradíciókban való benne-lét, a korábbi nemzedékekből megőrzött tartalmak direkt és indirekt megjelenítése; a második az adott civilizáció világ körülményeinek kifejeződése, jelenléte, integratív megjelenése; s a harmadik koordinációs hajlam, együttműködési szándék az egyének és csoportok viselkedéseinek és tetteinek vonatkozásában. Minden nyelvi kommunikáció tartalmazza e három kritériumot, s ezek a legfontosabb segítői a másikkal folytatott dialógusunk közös és kölcsönös megértésében. Mindebből következik az is, hogy a közvetítés és megértés folyamatában a felek azzal segíthetnek legjobban önmaguknak, ha megkísérlik a másik gondolkodási módját, sőt azok különlegeségeit is megragadni. A megértést ugyanis elősegíti, ha nyitott értelmezői szándékot nyújtunk a dialógusban partnerünknek, mert ezáltal teremthetünk közös hidakat a különféle gondolkodási archetípusok között. Ezen felül minden közlésünk árulkodik arról, hogy az adott időpontban megfogalmazott közlésünk mö-

gött milyen individuális, lelki, kulturális és biológiai tudásaink-érzeteink vannak. A civilizációs analízis így tehát nem lehet más, mint a különböző háttérű szubjektív halmazok kölcsönös megértésére irányuló egyeztetés a dialógusban használt jelek segítségével. Ha ez nem történik meg, akkor a dialógusban résztvevők „elbeszélnek” egymás mellett, tautológikus tartalmakat ismételgetnek, és nem jön létre a dialógus lényege: az egyeztetett kölcsönös megértés. Ezt a különbséget jeleníti meg a következő önreflexió: „Kénytelen voltam elismerni, hogy a Nyugat korcs teremtménye vagyok: amikor leszármazásom nyomait követtem, nyilvánvalóvá vált, hogy nem Európából, hanem Afrikából jövök. S ez azt jelentette, hogy szinte észrevehetetlenül, de egy valóban mély értelemben, egy különös módon tekintettem Shakespeare-re, Bachra, Rembrandtra, Párizs köveire, a chartres-i katedrálisra, és az Empire State épületére. Ezek nem az én alkotásaim voltak, nem az én történelmemre vonatkoztak; örökre kutathatnám bennük, anélkül, hogy megtalálnám, a saját magam tükörképét. Egy betolakodó voltam, mert ez nem az én örökségemhez tartozott (...) Én Afrikában vagyok, s figyelem, ahogy a hódítók érkeznek.” (Baldwin, 1955. 6–7. és 165.)

Az öntételezés ezen példája, amely a kulturális háttér különbözőségét lelkiismereti problémává teszi, azt mutatja, hogy a civilizációs párbeszédben a Nyugat az egyetemes fölényt érzékelteti, és más kultúrákat és civilizációkat ezzel alaposan megsért. (Nem véletlen, hogy a 20. századi életfilozófiákban és politikaelméletekben nagy terjedelmet foglalnak el a civilizációk közötti gazdasági és politikai törésvonalak, ellentétek. Lásd ezt a folyamatot Spenglertől Hamvas Bélán át Fukuyamáig és Huntingtonig).

Nehezíti a dialógusban való megértést a különböző tudományok vizsgálati módszereinek eltérő eszköztára is. A filozófiai-szociológiai megértésmód elsősorban hermeneutikai-fenomenológiai módszerekkel él, míg a természettudományok főképpen formális, logikai viszonylatok absztrakcióit posztulálja a viszonyok értelmezésére. Ugyancsak fontos a dialógusban résztvevő személyiségek egyéni és közösen vallott elveinek használata. Az a személyiség, amelyik gondolkodásmódját a kulturális és társadalmi csoportjával való egyetértésben fogalmazza meg, az általában hajlamos a konszenzus alapú megértésre, mint az, amelyik főképpen individuális háttérrel rendelkezik. Az egyén és a mögötte álló közösség kapcsolata, mint civilizációs háttér, igen fontos szempont lehet az önformáló dialógus vonatkozásában. Meg kell különböztetnünk a tudatos és az öntudatlan kulturális háttér fogalmát. Az előbbi saját gondolataink, eszméink, meggyőződéseink tudatos építését, gondozását jelenti, míg az utóbbi a spontán környezeti hatások spontán megjelenését az öntudatunk peremén. Martin Buber interszónális találkozásként értelmezi a dialógusnak azt a formáját, amely az egymással szembeni kölcsönös elkötelezettséget tudatosan vállalja és képest arra, hogy a saját önérdekeimet a dialógus során szigorúan háttérbe szorítsam. Az ilyen magas szintű önformálás már eléri a tudatos szolidaritás szintjét. (Buber, 1954. 15.)

A dialógusban résztvevő személyek interszubjektív kapcsolatát jelentősen befolyásolja még az időtapasztalathoz fűződő viszonyuk. Ezt az adott dialógus aktuális jelene, a résztvevő felek emlékhorizontja, valamint az időt mint etikai keretet feltételező viszonyok határozzák meg. Tisztában vannak-e a felek azzal, hogy értelmezési keretük mindig az adott abszolút jelenben megy végbe, és ez olyan, mintha egy időkapszulába lennének bezárva. Az időhöz viszony legfontosabb téje a dialógus során megjelenő elvárasi horizontok kérdése. Megkülönböztethetjük ebből a szempontból a cél nélküli, spontán dialógust a cél által vezérelt, esetleg érdek alapú, teleologikus párbeszédtől.

Az iméntiekben bemutatott filozófiai és etikai dimenziók jelentős szerepet töltenek be az egzisztenciális önformálás lehetőségeiben. Az európai filozófia szinte mindegyik korszakában merült fel igény a praxisként értelmezett filozófiára, bölcséleti alapú életvezetésre, a filozófiai tanácsadásra. A 20. század második felében, Németországban szervezetet alapítanak a filozófiai alapú praxisok vizsgálatára (Internationale Gesellschaft für Philosophische Praxis, 1982). Ennek vezetője Gerd B. Achenbach kidolgozott egy olyan praxisfilozófiai rendszert, amelynek alapja, hogy egy ésszerű dialógus közvetítse a felek között a filozófia eszközeivel megformált konkrét norma-alternatívákat, illetve a filozófiai segítség ne csak terápia legyen, hanem példaadás az életbölcseiségre és az életvezetésre. (Achenbach, 1984, 5-6.)

A múlt század kilencvenes éveitől érzékelhető az euroatlanti világban egy jelentős piaci igény a filozófiai háttérű pszichológiai, szociológiai jellegű önismerteti tréningekre, gazdaságfilozófiákra, vállalati- és menedzser bölcseletre. Ezek legfőbb mondanivalója, hogy a fogyasztói kapitalizmus materiális világába próbáljuk meg visszacsempészni az ember spirituális lényét, etikus arculatát – annak érdekében, hogy az önformálásunkra tett kísérletünk – mint civilizációs analízis – a *megtérülő etika* vonatkozásában legyen értelmezhető.

### Hivatkozások

- Hadot, Pierre (2010): *A lélek iskolája. Lelki gyakorlatok és ókori filozófia*. Kairosz Kiadó, Budapest
- Ricoeur, Paul (1995): *La pluralité des instances, de justice*. In.: *Le Juste*. Édition Esprit. Paris
- Nietzsche, Friedrich (1875): *Schopenhauer mint nevelő*. In.: F. N.: *A vándor és árnyéka*. Göncöl Kiadó, Budapest, é. n.
- Taylor, Charles (1989): *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*. Cambridge, Mass., Harvard University Press
- Honneth, Axel (2005): *Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie*. Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main. Magyarul: A. H.: *Az eldologiasodás. Egy elismerésméleti tanulmány*. Veszprémi Humán Tudományokért Alapítvány, Veszprém, 2011. (Fordította: Weiss János)

Baldwin, James (1955): *Notes of a Native Son*. Beacon Press, Boston  
Achenbach, Gerd B. (1984): *Philosophische Praxis. Vorträge und Aufsätze*.  
Dinter Verlag, Köln



## Az önelsajátítás fogalmának újrafelfedezése a XIX. században \*\*

A magyarul legpontosabban talán az *önelsajátítás* terminusával visszaadható *oikeiószi*s eredetileg a sztoikusok egyik jellegzetes kifejezése volt. Már a szó eredeti kontextusából kiinduló antik értelmezőinél is az a mozzanat válik izgalmassá, hogy miként tudja megalapozni az élőlénynek ez az alapérzülete saját maga kibomlását, kiformálását, amennyiben *emberi* élőlényről van szó; illetve, hogy ezzel egy időben hogyan kerülhet összhangba a kozmossszal, és a sztoa egyes korszakai és ágai szerint az emberi közösséggel. A következőkben azt kívánom megmutatni, hogy az antik terminushoz való visszanyúlás a XIX. század második felének egészen más fogalmi keretben mozgó filozófiai gondolkodói számára is nyújthat tanulságot saját filozófiájuk szempontjából. Egyetlen jelenségről, a terminus modern magyar filozófiai párhuzamáról, többé-kevésbé tudatos újrafelfedezéséről beszélek a magyar filozófiatörténetnek a Kant-vitától (1792)<sup>1</sup> Böhm Károly haláláig (1911) számított *hosszú (kantiánus) XIX. századának* utolsó évtizedeiben, éppen a korszakot lezáró Böhm Károly munkásságában, különös tekintettel 1906-os axiológiai fordulatára.<sup>2</sup> Amellett igyekszem

---

\* MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont, Filozófiai Intézet – Nyíregyházi Főiskola, Filozófia Tanszék

\*\* Írásom az OTKA támogatásával, *A magyar filozófiatörténet narratívái (1792-1947)* című kutatás keretében készült (K 104643).

<sup>1</sup> A magyar Kant-vita kezdetének – ami nem azonos a magyar Kant-recepció kezdetével, mint ahogyan az a régebbi filozófiatörténetekben szerepel – Rozgonyi József Kant-kritikájának megjelenését szokás tekinteni, lásd: Jos. Rozgonyi: *Dybia de initiis transcendentalis idealismi Kantiani*. Pestini: Typis Mathiae Trattner, MDCCXCII.

<sup>2</sup> Böhm Károly ismeretes módon részletesen előre megtervezett életprogramként tekintett *Az ember és világa* című fő műve egyes köteteinek megírására. Azonban vizsgálódásaiban az értékelmélet kérdéséhez jutván eltért a kötetek témáinak eredeti tervétől, önálló kötetet szentelve a kérdésnek. Minthogy a fő mű hátralévő három kötetét tanítványai rendezték sajtó alá Böhm kéziratái és jegyzetei alapján, ezek alapján nem ítéltető meg teljes bizonyossággal, hogy milyen irányba fordult (volna) Böhm gondolkodása a fordulat után. Abban azonban egyetértés van mind a tanítványok, mind a Böhm-kutatók között, hogy az értékelméleti gondolkodás megjelenése szétfeszítette az eredetileg elgondolt rendszer kereteit, ugyanakkor főként éppen az értékelméleti kötet alapján tekinthetjük Böhm Károlyt a magyar filozófia jelentős, utókorára is nagy hatást gyakorló, iskolaalapító filozófusának. Az értékelméleti kötet kiadási adatai: Böhm Károly: *Az ember és világa. Philosophiai kutatások. III. rész: Axológia vagy értéktan*. Kolozsvár: Stein János, 1906.

majd érvelni, hogy Böhm központi kategóriájának, az *öntét* fogalmának több köze van a sztoikusok terminusához, mint azokhoz a korabeli életfilozófiai, új-idealista, illetve némelykor szinte vitalista elgondolásokhoz, amelyekkel rokonítani szokták. Előadásom végén megkísérlem fölvezetni, hogy miért válhatott a korszakban plauzibilissé a sztoikus terminusra való utalás a filozófiai diskurzusban. Fejtegetésem a *Magyar Filozófiai Társaság* 2012-es szegedi konferenciáján tartott előadásom gondolatmenetét folytatja tovább.<sup>3</sup> Szegeden ugyanennek a terminusnak a latin és a későbbi nemzeti nyelvű változataiból és az ezekből eredő értelmezési problémákból szemezgettem másik magyar megfelelőjét, az *önszeretet* kifejezést előtérbe állítva. Ott kifejtett mondanémnak az volt a veleje, hogy a terminus egyik közkeletű latin fordítása, az *amor nostri*, vagy *amor sui* az újabb évszázadokban kontaminálódik a más háttérű *philautiá*val, és súlyosan terhelte válik Augustinus általi, ismét csak más megfontoláson alapuló elítélése révén.

### *Fogalomtörténeti kitérő*

A megoldási kísérletek közül fölillantottam az e körben többünk által inkább *Frane Petrić*ként ismert *Francesco Patrizi* (Franciscus Patricius) újplatonista elgondolását,<sup>4</sup> amely úgy legitimálja a fogalmat, hogy besorolja a felsőbb valóságok, végső soron az Egy tükrözése, utánzása során tanúsított beállítódások és cselekvések sorába. Eszerint az eredendő valóságoknak a saját tökéletességük szemléletéből származó boldogságának is megvan bennünk valamilyen halvány tükröződése a helyes önszeretet formájában. Legnevezetesebb klasszikus példaként *Az erkölcsök metafizikájának* Kantját említettem,<sup>5</sup> fölfigyelve arra, hogy a königsbergi mester, kénytelenségből követve a korabeli iskolai morálfilozófiai kézikönyvek kötelező toposzait a morális cselekedetek konkrét eseteinek a tekintetében, a kifejtés során visszatér az okok és célok rendszerei viszonyának a taglalásához, és az önmagunkhoz való viszonyunk, önszeretetünk tárgyalása során más helyekkel összehasonlítva feltűnő módon testi, biológiai működéseiben jelenik meg nála az ember. Az a kérdés, amit Kant az élőlények és a biológiai lényként tárgyalt ember kapcsán vizsgál, gyakran inkább hasonlít a korai felvilá-

<sup>3</sup> Tanulmányá fejlesztett változatát nyomtatásban lásd: Mester Béla: Az önszeretettől az öntétig. Egy fogalom kalandjai a gondolkodás történetében. In: Laczkó Sándor (szerk.): *Lábjegyzetek Platónhoz. A szerelem*. Szeged: Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány – Magyar Filozófiai Társaság – SZTE BTK Filozófia Tanszék – Státus Kiadó, 2013, 64–77.

<sup>4</sup> A Horvát Filozófiai Társaság szokásos évi nagy rendezvényét a filozófus szülővárosában, Cres (Cherso) szigetén tartja. A konferencia résztvevői és a kötet szerzői közül többen megfordultak itt, így feltételeztem, hogy a horvát névalakban ismerősebben csenghet a reneszánsz neoplatonista filozófus neve.

<sup>5</sup> Immanuel Kant: *Az erkölcsök metafizikája*. Fordította Berényi Gábor. In: Immanuel Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. A gyakorlati ész kritikája. Az erkölcsök metafizikája*. Budapest: Gondolat Kiadó, 1991, 293–614.

gosodás filozófiájának egyik kulcsfogalmával, a *conatus*szal, vagy a briteknél az *endeavour*rel, az élő testeket mozgató *törekvéssel* kapcsolatos problémákra. Az így értett *törekvés* ember esetében szintén etikai cselekedetekhez vezet. A kora újkor e terminológiájának szintén az a lényege, hogy egyfajta magyarázatul, vagy legalábbis leírásul szolgáljon az (ön)célra irányultság számára. Az egyes szerzők szóhasználatában, például Spinozánál elég világos a szeretetre, szerelemre és az e szavakkal rokon kifejezések jelentésmezejére való utalás. Az *Etika* harmadik, az indulatok eredetéről és természetéről szóló részének egyik helyén például olyan képességről vagy törekvről (*potentia sive conatus*) beszél, amellyel az élőlény létében megmaradni törekszik (*in suo esse perseverare conatur*),<sup>6</sup> másutt leszögezi, hogy a törekvésen kívánságot értünk (*per conatum cupiditatem intelligimus*),<sup>7</sup> amely kívánságot egyebütt a szeretet (*amor*) szinonimájaként említi.<sup>8</sup> E kitételeket következetesen visszafejtve az *oikeiósizis* egyik latin megfelelője, az *amor sui* akár a *conatus* spinozai szinonimájaként is elfogadtatható lenne. Az e helyeken köztudomásúlag erősen a sztoikus gondolkodás hagyományára támaszkodó németalföldi filozófus latin szóhasználata szükségképpen tanúskodik azokról az előzményekről, amelyek eredményeképpen ugyanazok a latin, majd ezt a mintát követve a modern nyelvi terminusok, egymásba csúszva, eltérő görög filozófiai rendszerek különböző kifejezéseinek megfelelőivé váltak. Már Szegeden fölvettem röviden, hogy érdemes volna bővebben megvizsgálni Böhm Károlynak az öntét központi fogalmának kifejtése során megfigyelhető, sztoikusokra emlékeztető helyeit és konkrét utalásait a sztoikusokra, annál is inkább, mert Kant vizsgálata kíváncsivá tesz kései követőjének álláspontjára, a főttebb idézett spinozai kifejezést pedig Böhm saját műve hangsúlyos helyén arra használja, hogy *azzal szemben* fogalmazza meg saját álláspontját.

<sup>6</sup> Az etika harmadik része. Az indulatok eredetéről és természetéről. A 7. tétel bizonyítása: „Ezért minden dolognak az a képessége, vagyis törekvése, amellyel akár egyedül, akár másokkal valamit cselekszik vagy cselekedni törekszik, azaz (*e rész 6. tétele szerint*) a képesség vagy törekvés, amellyel létében megmaradni törekszik, semmi más, mint magának a dolognak adott vagy valóságos lényege.” Benedictus de Spinoza: *Etika*. Fordította Szemere Samu. Budapest: Gondolat Kiadó, 1979, 162.

<sup>7</sup> Az etika harmadik része. Az indulatok eredetéről és természetéről. Az 58. tétel bizonyítása: „a lélek, mind amennyiben világos és határozott, mind amennyiben zavaros képzetek vannak, a maga létében való megmaradásra törekszik (*e rész 9. tétele szerint*). Ámde a törekvésen kívánságot értünk (*ugyanazon tétel megjegyzése szerint*). A kívánság tehát úgy is vonatkozik reánk, amennyiben megismerünk, vagyis (*e rész 1. tétele szerint*) amennyiben cselekszünk.” Ugyanott, 223.

<sup>8</sup> Az etika harmadik része. Az indulatok eredetéről és természetéről. Az 56. tétel megjegyzése: „Mindezek nem egyebek, mint a szeretet vagy kívánság fogalmai, s ennek a két indulatnak természetét azon tárgyak által magyarázzák, amelyekre vonatkoznak.” Ugyanott, 220.

*Az öntét, önmegélés, önfenntartás fogalmai Böhm Károlynál és viszonyuk az oikeiósizs terminusához*

Böhm filozófiájának középponti fogalma, az *öntét* terminus az évtizedeken keresztül fogalmazott, és csak a tanítványok által, a kéziratok hagyaték kiadása révén befejezett fő mű kötetei és a rendszer alakulását és fordulópontjait néha jobban mutató, a kötetekkel párhuzamosan írott, a készülő kötetekbe rendre beledolgozott tanulmányok tanúsága szerint lényeges változásokon ment keresztül az idők folyamán. Böhm gondolkodásának főbb jellemzőit és fordulópontjait ebben a körben főleg részletesebben ismertetni, hiszen a kérdés szakértőinek jelentős része konferenciákon jelen van, az ennek alapján készülő kötetben pedig tanulmánnyal szerepel, csak ismételni tudnám jól ismert régebbi megállapításait. A jelen előadás kérdésfölvetésének a szempontjából elég most azt megemlíteni, hogy Böhm-nél az *öntét* fogalma átjárja mind az élettelen, mind az élő természetet, beleértve az ember világát, egészen a társadalmiság szférájáig. Böhm egyik problémája az okok és célok világának régi, nála közvetlenül Kant-tól örökölt dichotómiája, és a kettő kapcsolata megalapozásának az igénye; a másik viszont sajátosan korának kérdése, az új tudomány, a magát általános magyarázóelvként ajánló pszichológiától eltérő típusú elmélet megalkotásának igénye. Böhm, ahogyan kifejti rendszerét, egyre inkább világossá teszi, hogy az *öntét* sajátosan az emberre értett formájának megnyilvánulásai egyszerre alkotják meg az ember számára való világ-egészet és a társadalmi világot. A „hatásfonadékok rendszereként” értett, objektív valóságként létező, ugyanakkor az azt szemlélő és benne tevékenykedő, hozzá viszonyuló szubjektumra vonatkoztatott „világegész” megkonstruálása ugyanazt a menetet követi, mint ahogyan az az axiológiai kötet csak vázlatosan kidolgozott társadalomfilozófiai fejezetében megfigyelhető. A kifejtés során Böhm két fontos terminust vezet be gondolkodása fejlődésének különböző szakaszaiban, az *öntét*-nek lényegében ugyanarra az alapélményére és ebből következő alap-megnyilvánulására. A kettő közötti megfogalmazásbeli, hangulatbeli, a jelentésmezők összekapcsolhatóságából adódó különböző asszociációs lehetőségek igen beszédesek. A fő mű első kötetének egyik fontos előtanulmányaként készült írásában, az először 1881-ben publikált *Az ösztön és kielégedése* címűben még így fogalmaz: „küzdenni minden ellen, ami az egyéniség ezen egyedüli, biztosan észlelhető célját, az önmegélést gátolja”.<sup>9</sup> Az *önmegélés* kifejezésen még világosan látszik a XIX. század második fele német gondolkodásának jellegzetes szóhasználata, és kapcsolata a tágabb értelemben vett *életfilozófiákkal*; nagy kihívás lenne például úgy angolra fordítani, hogy azt meg is értsék, és jól értsék. A fő műben már következetesen az *önfenntartás* semlegesebb terminusát alkalmazza, ismert módon erősen tá-

<sup>9</sup> Böhm Károly: *Az ösztön és kielégedése*. In: *Böhm Károly összegyűjtött művei. Tanulmányok, értekezések*. Kiadja a „Böhm Károly-Társaság” Kolozsvárt. Budapest, Pfeifer Ferdinánd bizománya, 1913, 166.

maszkodva a biológiai folyamatok leírására az élőlény petesejtéből való kifejlődésének, majd ugyanezen élőlény elemi reflexeinek részletes taglalása révén. Az önmegélés és az önfenntartás mint az élőlény alapélményének, illetve alaptevékenységének bevezetése később fontos szerepet játszik az „élv és kín” kettősén alapuló hedonista, majd a haszonelvű értékelési módok, fázisok kritikájában, végső soron abban, hogy egyáltalán eljuthasson az őt igazában érdeklő *önértékek* tárgyalásáig. Herbert Spencerrel szemben így érvel:

„Az emberi cselekvés legnagyobb része ennél fogva nem az élv, hanem az önfenntartás céljából megy végbe; ez vezérli; [...] az, a mire minden élő lény törekszik [...]. Spencer azért jól mondja az »életet előmozdító« = élvezetes; amaz az alap, emez járulékos. S azért kár volt ezt hedonictice meggyengíteni s azt mondani (Social Statics 84. l.), hogy mindenki saját *boldogságára* törekszik; mert mindenki *önfentartásra* kényszerítették s így arra törekszik, – a boldogság ezen actus közben tudomására sem jön. Ez utóbbi a természetes élvezet; a mely nem így ered, azt már Panaitios természetellenesnek nevezte, – mi raffináltságnak mondjuk.”<sup>10</sup>

Az eddigiekben vázlatosan ismertetett gondolatmenet joggal juttatja eszünkbe a középső sztoa gondolatvilágát, amelyben az *oikeiósizis*től indítva egyszerűen juthat el az ember odáig, hogy a kozmosz és az emberi közösség polgára legyen; a Spencer elleni érv pedig analóg a sztoikusoknak az epikureusokkal folytatott régi vitájával az ember viszonyáról a fájdalomhoz és a gyönyörhöz. Ha belegondolunk, még Böhm kifejezésének gazdasági jelentésárnyalata is a felé a sztoikus *oikeiósizis* fogalom felé viszi asszociációinkat, amely a maga során a szintén gazdag jelentésárnyalatú, de a többek között háztartást, gazdaságot is jelentő *oikosz* kifejezésből ered. A továbbiakban azt vizsgálom, hogy a Böhm gondolkodása és a sztoikusok között az eddigiekben megfigyelni vélt párhuzamok vajon többet jelentenek-e a szinte bárhol feltárható felszínes filozófiatörténeti hasonlóságoknál, a klasszikus szöveghelyekre való köteleességszerű rutinhatározásoknál. A klasszika filológiai képzettséggel is rendelkező Böhm természetesen tudatában volt gondolkodása antik előzményeinek; és valamilyen módon megfogalmazta hozzájuk a viszonyát. Fontos metodológiai kérdés viszont, hogy saját explicit filozófiatörténeti utalásait mennyire vehetjük e tekintetben névértékükön, és mennyire kell más szöveghelyeket bevonni vizsgálatunkba.

---

<sup>10</sup> Böhm Károly: Az ember és világa. *Philosophiai kutatások. III. rész: Axiológia vagy értéktan*. Kolozsvár: Stein János, 1906, 88–89.

*Böhm Károly mint filozófiatörténész és mint filozófus*

Ez a minden hasonló esetben fölvetődő, a filozófiatörténet-írás módszertanára tartozó kérdés, hogy tudniillik hogyan kell értelmeznünk a vizsgált filozófiai szöveg egyenes utalásait és hallgatásait a kortársakra és a filozófiatörténet klasszikusaira, Böhm esetében különösen élesen vetődik föl. Az már magától értetődő ugyanis (a számunkra, filozófiatörténészek számára), hogy – közismert, klasszikus példákkal élve – nem az arisztotelészi művek bevezető, az éppen vizsgált kérdés történetéről szóló fejezetei alapján kell megítélnünk a korai görög filozófusok nézeteit, még akkor sem, ha némelyikükre vonatkozóan ez a legfőbb forrásunk. Azt is viszonylag könnyű belátni, hogy Heidegger Platón egyes dialógusairól szóló magyarázatainak a tanulmányozása nem annyira Platónhoz, hanem inkább magához Heideggerhez ad kulcsot. Nem ennyire magától értetődő, de elfogadott nézőpont, hogy az önálló rendszerteremtés igényével föllépő filozófusok szűkebb értelemben vett filozófiatörténeti művei sem annyira filozófiatörténeti kézikönyvként hasznosak számunkra, hanem mint olyanok, amelyek segítenek fölfejtetni az illető filozófus viszonyát elődeihez, és ezen elődök szerepét a filozófus saját rendszerének kialakításában. Hegel filozófiatörténeti előadásait nem azért olvassuk, hogy abból igazodjunk el, mondjuk Arisztotelész metafizikájában, hanem inkább azért, mert arra vagyunk kíváncsiak, hogy Hegel mit tartott Arisztotelészről, és ebben hogyan nyilvánul meg az, amit általában a filozófiáról gondolt.

Böhm esetében a helyzet a szerzőnek a filozófiatörténeti múlthoz való bonyolult, az életút folyamán jelentősen módosuló viszonya következtében módszertani problémánk is összetettebb módon jelentkezik. Böhm, amint ez ismert, jártas volt az antik filozófia történetében, 1873-ban formálisan is letette a klasszika-filológiai vizsgát. Feltételezhető róla, hogy nem kénytelenségből, hanem őszinte érdeklődésből merült el ezekben a tanulmányaiban; azonban ismert fordításellenes nézeteinek megfelelően sohasem kísérelte meg a klasszikusok magyarítását, és nincs kifejezetten antik tárgyú filozófiatörténeti írása sem. Munkáiban az antik terminusokat következetesen görögül és latinul idézi, tudatosan mellőzve magyar és általában modern nyelvi megfelelőik megadását. A fő mű még életében megjelent köteteinek és az annak előmunkálataiként írott tanulmányoknak a hivatkozásai javarészt kortársiak, vagy közelmúltbeliek. Böhm láthatóan elsősorban saját korának filozófiai és tudományos életében kívánta elhelyezni nagyfokú tudatossággal tervezett fő művét, kevésbé a filozófiatörténet kontextusába illesztve; és a Böhm-irodalom is jó okkal tartja elsőrendű feladatának Böhm belehelyezését a korabeli európai szellemi élet kontextusába. Böhmnek a filozófiatörténethez való viszonya azonban úgy tűnik, hogy éppen az értékelméleti fordulat idején változik meg jelentős mértékben. Nem számoltam meg tételesen, típusok szerint a mű szakirodalmi utalásait, ám az a felületes áttekintés során is kitűnik, hogy a fő mű harmadik kötetében szignifikánsan megszaporodnak a filozófiatörténeti hivatkozások, és azon belül is hangsúlyosak lesznek az antik

példák, miközben természetesen nem tűnnek el azért a kortársakra való és a természettudományi utalások sem.

Az utóbbiak módosult súlyából mégis kiolvasható talán egyfajta elbizonytalanodás a szaktudományos eredmények közvetlen filozófiai felhasználásának dolgában. A Böhm-irodalomban Mariska Zoltán fogalmazta meg azt a hipotézist, mely szerint a kolozsvári egyetemi környezet magas természettudományi színvonala jelentett Böhm Károly számára egyfajta szakmai kontrollt. Ennek hatására a filozófus Mariska rekonstrukciója szerint belátta volna, hogy ifjúkora pozitívizmusából örökölt elgondolása, mely szerint például az *öntét* fogalma szinte közvetlenül levezethető a szaktudományok eredményeiből, éppen a szaktudományok szempontjából lesz jóval bonyolultabb és megkérdőjelezhetőbb a várnál. A hipotézis szerint Böhm e belátásának fontos szerepe lehet azon értékelméleti fordulat kontextusának a filozófiatörténeti magyarázatában, amely éppen a most tárgyalt szövegekben testesül meg.<sup>11</sup> Az antik hivatkozások súlyát növeli, hogy ezek csaknem mindig pozitívan, egyetértéssel idézett nézetek, míg a kora modern, modern és kortárs gondolkodók szöveghelyei gyakran csak mint saját nézeteinek ellenpéldái jelennek meg. Mindemellett Böhm az *Ember és Világa* harmadik kötetében, értékelméleti fordulatának fő dokumentumában határozott jelét adja annak, hogy új elvárásként érzékeli önmagával szemben a történeti, ezen belül a filozófiatörténeti megalapozást. Az első fejezet ugyanis az értékeszme történetének föltárását tűzi ki célul. A kérdés kifejtéséhez tartozik még *Az értékelés phaenomenológiája a XV. századig* című posztumusz tanulmány, amely azonban keletkezéstörténetét tekintve, későbbi megjelenése ellenére a kötet előkészítő munkálatai közé tartozik.<sup>12</sup> Nem lehetett a félig elkészült írás terjedelmével, mélységével teljesen megelégedve, mert az axiológiai kötet történeti fejezetébe igen kevés került át a szövegből, és láthatóan tanítványaira hagyta örökölni a további kidolgozás feladatát.<sup>13</sup> Mester és tanítvány eltérő részletességgel kidolgozott, ténylegesen elkészült történeti összefoglalásaiban végül azonban leginkább csak az egyes filozófiatörténeti korszakokat és iskolákat sommásan jellemző, a korban legalább Hegel óta közkeletűnek mondható nézeteket találunk. A görögség értékszemlélete Böhm axiológiai kötetében egysége-

<sup>11</sup> A hipotézisről lásd: Mariska Zoltán: Böhm és Apáthy – az öntétfilozófia természettudományi szempontból. *Pro Philosophia Füzetek*; 52 (2007), 13–29.

<sup>12</sup> Böhm Károly: *Az értékelés phaenomenológiája a XV. századig*. Budapest: Hornyánszky Viktor, 1912. A közreadó tanítvány, Bartók György jegyzete a szöveg előtti számozatlan előlapon: „Böhm Károly ezt a tanulmányát az *Ember és Világa* 3-ik kötetének megjelenése előtt írta, valószínűleg előtanulmányul az Általános Értéktanhoz. Besztercebányán kezdte 1903 augusztus hó 1-én s bevégezte Kolozsváron 1903 szeptember hó 7-én. A tanulmány második része az értékelés phaenomenológiájával foglalkozott volna a XV. századtól kezdve; ebből azonban csak a két első szakaszt dolgozta ki Böhm. [...]”

<sup>13</sup> A mestertől örökölt program megvalósításának szándékaként értelmezem Bartók későbbi vállalkozását: Bartók György: *Az erkölcsi értékeszme története. I. Az erkölcsi értékeszme története a görög philosophiában*. Szeged: Városi Nyomda, 1926.

sen hedonisztikus, amelyet majd csak a római gondolkodás újít meg, saját maga és tanítványa főtebb idézett filozófiatörténeti munkáiban a hellénizmus egészét, benne a sztoikusokkal a *hanyatló korszak* régi toposza hivatott leírni. Ezek ismeretében különösen feltűnő, hogy Böhmnél gyakran nem vágnak össze az axiológiai kötet szisztematikus részében pozitívan idézett nézetek ugyanannak az iskolának a történeti részben, vagy a filozófiatörténeti szövegben nyújtott általános jellemzésével.

*Az értékelméleti fordulat és a sztoikus szövegek feltételezhető hatása*

Az értékelméleti kötet kétféle, a közvetlenül történeti tárgyú és a szisztematikus fejezetekben előforduló, gyakorta nem egy irányba mutató antik utalásai közül inkább a második fajtát érdemes figyelembe venni, különösen a sztoikusokat illetően. Nem szabad elfelejtenünk, hogy akkor, amikor Böhm megfogalmazza itt vizsgált írásait, a sztoát és általában a hellénizmus irányzatait még nem volt szokás különösebben eredeti teljesítményt nyújtó korszakként és iskolaként tárgyalni, inkább a *hanyatló korszak* már idézett közhelye volt a jellemző. Ez nem jelenti azt, hogy a sztoikus szövegeket ebben az időben ne övezte volna olyan figyelem, megbecsülés és a részelemzésekben is megnyilvánuló hozzáértés, mint eddig még talán sohasem. A 19. század utolsó bő két évtizedében sorra jelennek meg a Böhm számára jól ismert német tudományos szintén a sztoáról szóló fontos monográfiák; az ő alkotói pályája szempontjából nézve a klasszika-filológia vizsga letétele és a fő mű utolsó, még általa kiadott kötetének megjelenése között, gyakorlatilag párhuzamosan rendszerének kidolgozásával.<sup>14</sup> Nem tudjuk, hogy Böhm mennyire ismerte ezt az irodalmat, hiszen klasszikus szerzőkre vonatkozó kortárs másodlagos irodalmat általában is igen ritkán idéz, főtebb hivatkozott filozófiatörténeti írása görögökre vonatkozó részében éppenséggel egyáltalán nem utal a téma irodalmára. Ahhoz azonban, hogy a saját rendszere kifejtésében alárendelt szerepet játszó, rövidre fogott történeti áttekintésben is átértékelődjön a sztoikusok szerepe, jelentős filozófiatörténet-írási séma-váltásra lett volna szüksége. Ehhez Böhmnek a hellénizmus filozófiájának ahhoz hasonló átértékelése kellett volna, hogy rendelkezésére álljon, ami csak körülbelül a huszadik század hetvenes éveitől kezdve hozzáférhető. Alapjában véve nem filozófiatörténeti célú munkától nyilván nem lehet elvárni hasonló léptékű átértékelést. Más kérdés, hogy korának a sztoikusokra vonatkozó kutatási eredményei nyújthattak-e segítséget Böhmnek a szövegek könnyebb elérésében, csoportosításában, illetve fölhívták-e valamilyen módon a figyelmét magára a szövegkorpuszra; különös tekintettel arra, hogy éppen Böhm értékelméleti fordulatának idején jelenik meg az ósztoikusok töredékeinek mértékadó gyűjte-

<sup>14</sup> A sztoa kutatástörténetére vonatkozóan elég itt most Steiger Kornél rövid, lényegre törő áttekintésére utalni: Steiger Kornél (szerk.): *Sztoikus etikai antológia*. Budapest: Gondolat Kiadó, 1983, 496–498.



ménye.<sup>15</sup> Böhmnek az értékelméleti kötet filozófiatörténeti előmunkálatául szolgáló, főntebb már idézett poszthumusz írása közreadói jegyzetéből azonban kitűnik, hogy abban az időben, amikor axiológiája történeti munkálataival foglalkozott, legfőljebb még csak Arnim munkája első kötetének a híre juthatott el hozzá. Ettől persze még később használhatta a gyűjteményt, és ennek lehetett szerepe az értékelméleti fő mű szisztematikus fejezeteiben feltűnően megszorodó, pozitív sztoikus hivatkozásokban, de erről Böhm takarékos idézési technikája következtében valószínűleg sohasem fogunk teljes bizonyosságot szerezni.<sup>16</sup> Itt jegyzendő meg, hogy a tanítvány, Bartók György főntebb említett, Böhm filozófiatörténeti programját befejezni kívánó munkájában ugyan gondosan felsorolja a sztoikusokra vonatkozó, Böhmnél az imént hiányolt irodalomnak lényegében az egészét,<sup>17</sup> azonban a mű szövegét olvasván egyáltalán nem tűnik úgy, hogy e szakirodalom következtében lényegesen változott volna nála a sztoikusok értékelése mesteréhez képest. Ugyan nála a sztoa az utilizmus szintjére emelkedik, míg Böhmnél az egész görög világ a hedonisztikus értékelésben rekedt meg, azért még a sztoikus filozófia egészét *a görög erkölcsphilosophia hanyatlásának* a eseteként tárgyalja; miközben nem látszik számot vetni a mester fő művében megjelenő, a sztoikusokra nézve kimondottan pozitív kitételekkel sem.

Böhmnél tehát a filozófiatörténet-írás aktuális vélekedéseinek, mondhatni közhelyeinek az átvétele a rövidre fogott történeti fejezetekben szükségképpen ellentétbe kerül azzal, ahogyan az egyes sztoikus nézeteket a saját nézetei melletti argumentáció érdekében mozgósítja a szisztematikus fejezetekben anélkül, hogy történetileg kényszerülne összefoglalóan értékelni az egész iskola nézeteit és teljesítményét. Itt láthatóan szabadon kezeli a szövegtörzset, amelyben nyilvánvalóan jártas, megszabadulva a korabeli filozófiatörténetben a tárgyról forgalomban lévő értelmezői sémáktól. Nem beszélve arról, hogy ifjúkora pozitivistá indíttatásától kezdve ambivalens a viszonya a filozófiai problémák filozófiatörténeti megközelítéséhez. Azt is be kell látnunk, hogy az a csekély számú filozófiatörténeti szöveg, amelyet valószínűleg vélt külső elvárásoknak engedelmessé írt, bizonyosan nem tartozik a legjobb munkái közé. Azt mondhatnánk,

<sup>15</sup> Az időbeli egybeesésre Somos Róbert hívta föl a figyelmet az előadás utáni vita során. Megjegyzését ezúton is köszönöm. Böhm saját értékelméleti fordulatát 1900-ban *Az értékelmélet feladata és alapprobléma* címmel tartott akadémiai székfoglaló előadásához köti. Az ósztoa töredékeinek korabeli kiadását lásd: Hans von Arnim: *Stoicorum veterum fragmenta*. I–IV. kötet. Lipsiae: Teubneri, 1903–1924. (A mű első három, a töredékeket tartalmazó kötete már 1903–1905 között megjelent, csupán a mutatókat és a forrásjegyzéket tartalmazó negyedik kötet nem volt elérhető Böhm életében.)

<sup>16</sup> Főntebb már említettem, hogy Böhm mindig eredeti nyelven idéz, általában nem hosszabb szövegeket, hanem csak egyes terminusokat, kifejezéseket, a modern nyelvi megfelelők megadása nélkül. Forrásként szinte soha nem a töredékek gyűjteményeit, hanem az eredeti antik szöveghelyet adja meg a korabeli klasszika-filológiában elfogadott rövidítésekkel.

<sup>17</sup> Bartók i. m. 127, 165. lábjegezet.

neki is a csak kezét kell figyelünk, mint a bűvésznek, ahogyan valójában mozgatja a sztoikus hagyomány elemeit saját filozófiájának megfogalmazása közben, nem pedig azt, hogy mit beszél úgy általában a sztoikusokról és a filozófiatörténeti hagyomány egészéről valamilyen külső elvárás alapján. Meg kell jegyezni ugyanakkor, hogy a kötet történeti fejezeteiben is találunk a sztoikusok úttörő szerepére vonatkozó hangsúlyos állításokat, így például az értékekre vonatkozó első általános terminusok – *axia*, *apaxia* – bevezetésére vonatkozóan.<sup>18</sup>

Az axiológiai kötetben nem egyszerűen csak megszorodnak az antik utalások, hanem ezek a rendszer kifejtése szempontjából hangsúlyos helyeken fordulnak is elő, kortárs és kora modern szerzők rossz példaként felhozott szöveghelyei mellett azt a szemléleti vagy kifejezésmódot megjelölve, ahová más formában ugyan, de mintegy vissza kell térnie a filozófiának. A hedonista és utilista értékelésmód elleni hosszú fejtegetések során, a benthami *élv és kín* ugyan még „a görögök felületes lélektani elemzésének eredménye”-ként jön létre, amelyben egyformán vétkesek az epikureusok és a sztoikusok,<sup>19</sup> a következő lapokon, a részletesebb kifejtés során azonban a sztoikusok egyre magasabb polcra kerülnek Böhm „értékbecslésében”. A főttebb már idézett, Spencerral vitázó fontos szöveghely kontextusa a következő. Előtte a sztoikusok helyeslő említése szerepel annak kapcsán, hogy az ösztönszerű, elemi akarat tárgyában csak „mellékes

<sup>18</sup> „Közös terminusul, úgy látszik, a stoikusok hozták forgalomba az *axia* és *apaxia* szavakat (Wert – Umwert)” Böhm Károly: *Az ember és világa. Philosophiai kutatások. III. rész: Axiológia vagy értéktan.* Kolozsvár: Stein János, 1906, 9. (A terminusokat az eredetiben görög betűvel szedték.) Azon ritka szöveghelyek egyike e mondat, ahol Böhm modern nyelvi (német) megfelelőjét adja egy antik terminusnak. Eljárásának oka a szövegösszefüggésben rejlik: az idézett hely előtt és után idézett kortárs német filozófusok szóhasználatából utal vissza az antik előzményekre, ezért kell összekötnie a sztoikus terminust a korabeli német terminológiával. Ez azonban valójában nem a görög terminus német fordítása – Böhm, ha ilyenre egyáltalán hajlandó volna, nyilván magyarrá fordítaná a terminust –, hanem a két kontextust összekötő utalás csupán.

<sup>19</sup> „Bár az előző §. fogalmilag és tényekkel is azt mutatta ki, hogy a cselekvés indoka nem lehet az élv, hanem pusztán csak a hiány, mert ezen actio ellen való reactio – cselekvés, – mégis valaki azt mondhatná, hogy ez csak lélektani subtilitas; hogy azért mégis minden ember szeme előtt, mielőtt tevékenységre szánná el magát, az élvezet lebeg s hogy ez képezi voltaképen tevékenysége vezérét. »A természet az emberiséget két souverain ur kormányzása alá helyezte« mondja Bentham; ez az uri ikerpár az élv és kín (pleasure and pain). Az élvnek és kinnak ezért centralis szerepet tulajdonítottak s bennök találták az értéket magát.

A tétel felállítása a görögök felületes lélektani elemzésének eredménye, melyben ezen nagyerejű tényező szerepe világosan nem lett felderítve. *Diog. L. X. 128.* szerint Epikuros hívei azt mondják: *hédónén arkhén kai télosz légomen einai tu makariósz zén.* A stoikusokról is azt mondja *Stobaeus* (Ecl. II. 138.): *télosz phaszín einai to eudaimonein u eneka panta prattetai, auto dé prattetai mén udénosz d' eneka.* Az élvezet tehát »kezdeté és vége« a boldog életnek; benne van az »a miért mindent teszünk, őt magát semmiért« – azaz ő az *absolut végső cél* is.” Ugyanott, 86–87. (A görög idézeteket az eredetiben görög betűvel szedték.)

járulék” az élvezet, az élőlény pedig ehelyett az önfenntartásra törekszik.<sup>20</sup> Spencer eudaimonista nézeteinek kritikáját pedig Panaitiosz véleményének citálásával támasztja alá a természetellenes élvezetekről. (Boldogságra *törekvés* helyett önfenntartásra *kényszerülés* a helyes kifejezőmód Böhm szerint. Érdekes megfigyelni, hogy itt egyszersmind a teleológiai magyarázatnak az okszerűvel való fölváltásáról is szó van.) A legszubtilisabb megfogalmazás, ahol Böhm a sztoikusokra hivatkozik, a fentebb már említett, egyébként jelöletlen Spinoza-utalás a *conatus* fogalmával kapcsolatban. A „*conatus perseverandi in suo esse*” megfogalmazás „a tényt ferde világításba helyezte, amennyiben lélektani ízzel keverte”. Ha jól olvasom Böhmöt, akkor az a baja a spinozai, és az egész kora újkori filozófiai kifejezőmóddal, hogy az túláltalánosítja a tudatosság és a célelvű interpretáció szerepét világmagyarázatában. Ezzel szemben, mondja, „sokkal jobb volt a sztoikusok *hormé-je*” (*ösztön* vagy *késztetés* fogalma).<sup>21</sup> (Ennek az újabb sztoikus fogalomnak a bekapcsolásából kiindulva érdemes lenne egyébként újraolvasni mindazt, amit Böhm az ösztönökről, és különösen az ösztönös cselekedetek helyéről, szerepéről írt.)

Csak néhány, általam fontosnak tűnő példát idéztem Böhm közvetlen sztoikus hivatkozásai és fő műve gondolatainak sztoikus párhuzamai közül. Előadásom előzetes összefoglalójában, amelynek a szövege az írott változat elkészítése során a szöveg első bekezdésébe került, talán a figyelemfelkeltés szándékával túl sarkosan, provokatívan úgy fogalmaztam, hogy „[a]mелтт igyekszem majd érvelni, hogy Böhm központi kategóriájának, az *öntét* fogalmának több köze van a sztoikusok terminusához, mint azokhoz a korabeli életfilozófiai, új-idealista, illetve némelykor szinte vitalista elgondolásokhoz, amelyekkel rokonítani szokták”. Ha ezt a programot nem is biztos, hogy egészében sikerült teljesítenem, annyit mindenesetre megmutattam, hogy Böhm értékelméleti fordulatában, éppen akkor tehát, amikor saját filozófiájának kidolgozása során új utakat keresett, az eddig feltételezetttnél több szerepe volt a sztoikus hagyománynak; és ez álta-

<sup>20</sup> „Minél ösztönszerűbb az akarat, annál kevésbé lép fel benne az élvezet, – ez csak mellékes járuléka, *epigennéma* (stoikusoknál).  
Az emberi cselekvés legnagyobb része ennél fogva nem az élv, hanem az önfentartás céljából megy végbe; ez vezérli; *térein héauto* az, a mire minden élő lény törekszik (*ta oikeia proszietai* Stobaeus).” Ugyanott 88–89. (A görög idézeteket az eredetiben görög betűvel szedték.)

<sup>21</sup> A bekezdés szövege egybefüggően, betűhíven, csupán a nyilvánvaló sajtóhibák kiigazításával: „A lélektani terminológia (»conatus perseverandi in suo esse«) a tényt ferde világításba helyezte, mennyiben lélektani ízzel keverte: sokkal jobb volt a stoikusok *hormé-je*, melynek iránya »epi to térein héauto« vezet. A lét ugyanis önállítas; öntudatlan formából sublimálódik célzatos önfentartássá. Mint pusztá önállítást találjuk a physikai erőkből; homályos reflexiót mutat a növény; homályos érzékenységet az állat. Az önállítas sikerességét jelzi neki a kedvézet, – mely ennélfogva igazi *epigennéma*, a *realitas reflexképe egy felső centrumban*. Csak a szorítás ellen »törekszik« (conatur) az állat; a nélkül csak »állítja« magát. Épen azért célja, mikor a kedvézetet megízlelte, nem az önfentartás, hanem a szorítás elhárítása; az önfentartás csak sikere, tehát eredmény (v. ö. A 24. 25. §§. 1.).” Ugyanott 116. (A görög idézeteket az eredetiben görög betűvel szedték.)

lában is tanulsággal lehet a filozófiatörténeti tradíció modern használatának megítélésére a filozófiatörténész munkája során.

## Az én reflexiójától a cselekvésig Kanti és fichtei elemek Kölcsey Ferenc írásaiban

### 1. Kölcsey filozófiai műveltségének szövegháttere

A Kölcsey-életmű filozófiai aspektusainak vizsgálata sajátos státusszal rendelkezik a magyar irodalomtörténeti és filozófiatörténeti szakirodalomban. A biográfiai megközelítések rekonstruálták a költő filozófiai stúdiumainak egyes fázisait, Szauder József 1968-as szövegkiadásai révén pedig széles körben ismertté váltak a költő fiatalkori jegyzeteit tartalmazó kompendiumok,<sup>1</sup> ugyanakkor viszont e sajátosan az önnevelés jegyében kibontakozó irodalmi és politikai munkásság későbbi periódusainak filozófiai forrásvidékei nagyrészt feltáratlanok maradtak, éppúgy, mint az egyes művek – mindenekelőtt a tanulmányok – gondolatainak konkrét bölceleti szövegháttere. Kölcsey esetében mindazonáltal nem beszélhetünk kontinuus és egyértelműen irányzatokhoz kapcsolható gondolatmenetekről: ritkán hivatkozott olvasmányaira, válságperiódusainak időszakában – vagyis 1810 és 1813, valamint 1818 és 1823 között – korábbiakban már megszilárdulni látszó bölceleti elvei jobbra újra képlékennyé váltak, illetve újabb diszkrepanciákkal terhelődtek meg. Mindebből adódóan a filozófiai összefüggések rekontextualizálásának igénye jobbra a műértelmezéseket végző irodalomtörténészek írásaiban mutatható ki, míg a filozófiatörténeti munkákban a bölceleti vonatkozásokban igen gazdag Kölcsey-opuszok jószerével csak utalásszerűen vannak jelen.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Szauder József (vál.): *Kölcsey Ferenc kiadatlan írásai (1809–1811)*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1968.

<sup>2</sup> Jól jellemzi ezt a helyzetet, hogy Mészáros András igen alapos és árnyalt képet adó összefoglalójában (*A filozófia Magyarországon*. Kaligram, Pozsony, 2000) nem szerepel Kölcsey neve. Az utóbbi két évtizedben meglehetősen kevés filozófiatörténeti megközelítésű cikk jelent meg Kölcseyről. Vö. Becskeházi Attila – Kis Lajos András: Kölcsey Ferenc a vallásról és a filozófiáról, *Szabolcs-Szatmári Szemle* (22), 1987/2, 186–193. és Loboczky János: Filozófia és vallás a fiatal Kölcsey gondolkodásában, in uő: *Dialógusban lenni. Hermeneutikai megközelítések*. Líceum, Eger, 2006, 153–159. Vassányi Miklós a költő görögségképének illetve Bayle-recepciójának alakulásából von le fontos következtetéseket. Vö. Vassányi Miklós: Pierre Bayle hatása a görög filozófiát jegyzetelő Kölcseyre, *Irodalomtörténeti Közlemények* (103), 1999/1–2, 83–89, uő: Kölcsey Ferenc görög fordításai 1813–1814-ből, *Irodalomtörténeti Közlemények* (97), 1993/4, 510–518.

Kölcsey sokoldalú filozófiai tájékozódásának irányairól az 1808 és 1811 között – Kállay Ferencsel részben közösen – készített kompendiumai alapján alkothatunk képet. Az öt jegyzőkönyv a görög filozófia, d’Holbach, Kant, Bayle, Brucker és Buhle írásainak kivonatait tartalmazza,<sup>3</sup> a francia forradalomról szóló Girtanner-műből készült összefoglaló pedig Kölcsey reformista gondolatainak legkorábbi iniciatíváira enged következtetni.<sup>4</sup>

A költő filozófiai tájékozódásának megítéléséhez további támpontokat ad könyvtárának jegyzéke. Kölcsey részben öröklés, részben pedig vásárlás útján tekintélyessé nőtt, s különösen államtudományi művekben gazdag bibliotékája azonban csak részlegesen rekonstruálható: közvetlen örökösének, unokaöccse özvegyének, 1854-es hagyatéki leltára 1164 könyvben adta meg a teljes állományt, ám a tételes felsorolásban csupán 367 cím szerepelt,<sup>5</sup> amelyeknek túlnyomó többségét Szabó G. Zoltánnak sikerült beazonosítania az OSZK mai állományában. A könyvtár filozófiai műveinek teljes körű számbavétele nem lehetséges, a szóban forgó lista mindenesetre arról tanúskodik, hogy Herder műveinek Bécsben megjelent 46 kötetes összkiadása mellett a Kölcsey birtokában volt Bayle, Reimarus, Montesquieu, Krug, Kant és Hegel egy-egy műve is.<sup>6</sup>

A Kölcsey által diákkorában kivonatolt írások bizonyítható s a könyvtár-jegyzékben találhatóak valószínűsíthető recepcióján túl számolni kell azokkal a filozófiai hatásokkal is, melyeket a korabeli folyóiratok, viták, s nem utolsósorban a Kazinczyval és körével ápolt személyes kapcsolat, illetve a velük folytatott levelezés közvetítettek a költő számára. Annak a ténynek a jelentősége például, hogy Kis János Göttingen szellemiségét mediorálta a széphalmi mester tágabb környezetében, nem elhanyagolható a göttingeni neohumanizmus nevelésszemenyének esetleges tágabb kisugárzása szempontjából sem. A könyvtáráról rendelkezésünkre álló töredékes adatok alapján is elmondható, hogy Kölcsey erősen érdeklődött a göttingeni szerzők művei iránt, s az ottani kutatások fő irányait jó néhány kötet reprezentálta bibliotékájában: Eichhorn, Kästner és Lichtenberg művei, továbbá egy bécsi kiadású sokkötetes sorozat a 19. századi földrajzi felfedezések történetéről, amelyben Alexander von Humboldtól Mungo Parkon át Hornemannig a göttingeni indíttatású expedíciók útleírásai is képviseltetve voltak.<sup>7</sup> (Georg Forster Tahiti útjára hivatkozott is *A nemzeti hagyományokban*.<sup>8</sup>) A költő antik irodalomban való elmélyülésének kezdetét Christian Gottlob Heyne

<sup>3</sup> Szauder József: Bevezetés, in uő (vál.): *Kölcsey Ferenc kiadatlan írásai (1809–1811)*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1968, 5–24.

<sup>4</sup> Uo. 416.

<sup>5</sup> Szabó G. Zoltán: *Kölcsey Ferenc könyvtára és olvasmányai*. Országos Széchényi Könyvtár – Gondolat Kiadó, Budapest, 2009, 11.

<sup>6</sup> Uo. 106 és 125.

<sup>7</sup> Szabó G. Zoltán: *Kölcsey Ferenc könyvtára és olvasmányai*, 90–92, 97–101.

<sup>8</sup> *Kölcsey Ferenc összes művei*, Szépirodalmi Könyvkiadó, Budapest, 1960, III. 124. [A továbbiakban: KFÖM.] I. 497.

Pindarosz-kiadásának beszerzése jelzi, melyet Kazinczy tanácsára hozatott meg.<sup>9</sup> Filozófiai szempontból az a legfontosabb göttingeni kapcsolódási pont, hogy a költő kompendiumában kijegyzetelte annak a Kant-előadásokat is tartó Johann Gottlieb Buhlnak a filozófiatörténetét, akinek korábban a debreceni kollégiumban tanító Sárvári Pál is hallgatója volt a Georgia Augustán.<sup>10</sup>

A konkrét szöveghelyekkel, illetve könyvtárjegyzék tételeivel igazolható recepciókon túl Kölcsény természetesen filozófiai műveltsége is további számos primer vagy szekunder forrásból táplálkozhatott. A kanti és fichtei gondolatok magyarországi befogadásának egyik fontos hazai közege szintén éppen Kazinczy környezete volt, ahol is legkiterjedtebb mediátori szereppel az a Sipos Pál bírt, akinek köszönhetően a széphalmi mester költészetében is nyomot hagytak a fichtei tanok.<sup>11</sup> E közeg filozófiai hatásokat közvetítő szerepének kapcsán Aranka György „Mitsoda a szabadság?” 1813-as körkérdésének Köteles Sámuelre, Dessewffy Józsefre és Sipos Pálra gyakorolt ösztönző hatását<sup>12</sup> éppúgy megemlíthetjük, mint Döbrentei Gábor ezirányú tevékenységét, aki részesévé vált a magyarországi Kant-vitáknak is, lévén hogy Pestalozzit védelmébe vevő fordítása Folnesics Lajos *Kant, Fichte, Pestalozzi* című írására adott válaszként keletkezett.<sup>13</sup> A szubjektum és az énidentitás fichtei színezetű filozófiai problémája, amely etikai, vallási és nevelési szempontokkal keveredve jelent meg első folyóiratainkban, a Döbrentei szerkesztette *Erdélyi Múzeumban* igen fontos szerepet kapott, olyannyira, hogy a periodika az Erdélyben különben is erős pozíciókkal rendelkező fichteánus filozófia<sup>14</sup> fontos orgánumává lett. A főként esztétikai témájú írások érvelései (Döbrentei mellett leginkább Buczy Emil cikkei) elsődlegesen a kanti szubjektív génusz illetve a fichtei szubjektumfogalom feszültségi terében mozogtak.<sup>15</sup> A meglehetősen hézagos adatok okán eleve felértékelő-

<sup>9</sup> Fried István: Göttinga és a magyarok. Szélgjegyzetek Futaky István és Kristin Schwamm bibliográfiájához, *Magyar Könyvszemle* (104), 1988, 2–3, 218.

<sup>10</sup> Futaki István: *Göttinga*. MTA Egyetemtörténeti Albizottság – ELTE Levéltára, Budapest, 2007, 37.

<sup>11</sup> Gergey László: Kanti és fichtei nyomok Kazinczy Ferenc egy episztolájában, *Magyar Filozófiai Szemle* (37), 1993/3–4, 436–438.

<sup>12</sup> Makkai Ernő: *Sipos Pál és Kazinczy Ferenc*. Erdélyi Múzeum-Egyesület, Kolozsvár, 1944, 12–23.

<sup>13</sup> Döbrentei Gábor: Pestalozzi Henrik, a híres Nevelési-Író, *Erdélyi Múzeum*, VIII. kötet, 1817. december, 114–125. Vö. Fehér Katalin: Sajtóvita Pestalozzi módszeréről 1817-ben, *Magyar Könyvszemle* (115), 1999/1, 97–103.

<sup>14</sup> Hajós József: Az erdélyi Fichte-befogadás történetéből, in Fehér M. István – Veres Ildikó: *Alternatív tradíciók a magyar filozófia történetében*. Felsőmagyarország Kiadó, Miskolc 1999. 170–221. és Egyed Péter: Az erdélyi paradigma, in Mester Béla – Percz László (szerk.): *Közelítések a magyar filozófia történetéhez*. Áron Kiadó, Budapest, 183–198.

<sup>15</sup> Csetri Lajos: Adalékok Döbrentei *Erdélyi Múzeumának* irodalomszemléletéhez (Buczy Emil tanulmányairól), in uő: *Amathus. Válogatott tanulmányok I.*, L'Harmattan Kiadó, 2007, 161–178.

dik azoknak a szövegegyezéseknek a jelentősége, amelyekből konkrét filozófiai művek recepciójára lehet következtetni Kölcsey írásaiban, s különösen érvényes ez a kortárs irányzatokkal kapcsolatban.

A továbbiakban először arra teszek kísérletet, hogy Kölcsey filozófiai tájékozódásának tendenciáit, illetve annak önnevelési programjában betöltött szerepét rekonstruáljam, különös tekintettel a kanti-fichtei reminiszcenciákra; ezt követően pedig a fichtei cselekvésfogalom Kölcsey elméleti írásaira gyakorolt hatását fogom vizsgálni.

## 2. Kölcsey bölcseleti problémafelvetéseinek tendenciái

A görög filozófia hatásának folyamatossága jól érzékelhető a költő műveiben, a Kant-recepciót pedig Szauder filozófiatörténeti szempontból is mérvadó tanulmányai igazolták meggyőző módon,<sup>16</sup> mindmáig meglehetősen problematikus kérdés azonban, hogy mely posztkantiánus filozófusok gondolatait ismerhette a költő,<sup>17</sup> továbbá hogy eredeti szövegekből, vagy a magyar Kant vita időszakában megsokasodó vitacikkekéből és összefoglalókból merítette-e a témával kapcsolatos ismereteit.

Kölcsey explicit módon is kifejezésre juttatta azt a meggyőződését, hogy a kortárs filozófiai áramlatok ismerete elengedhetetlenül szükséges. Kazinczynak például azért fejtett ki lesújtó véleményt egykori debreceni tanáráról Ercsei Dánielről – „Minő praefidentia és homloktalanság! Adná az ég, hogy többé ne írna” – mert annak szemlélete korszerűtlen, s „ha az újakhoz nem szabjuk magunkat, Goethenek, Schillernek<sup>18</sup> és Schlegelnek tanítványaitól kinevettetetünk”.<sup>19</sup> (Az elmarasztaló értékelésbe nagy valószínűséggel belejátszhattak az Ercsei-

<sup>16</sup> Lásd Szauder József „A romantika útján” és „Géniusz száll” című írásait *A romantika útján* című tanulmánykötetében (Szépirodalmi Könyvkiadó, Budapest, 1961, 163–179. illetve 224–247). S. Varga Pál megállapítása szerint Szauder, főként a görög filozófia materialista tendenciáinak túlértékelése kapcsán, „aligha vonhatta ki magát teljesen a marxista doktrína hatása alól” (Kölcsey filozófiai tájékozódásának változásairól, in Devescovi Balázs – Szilágyi Márton – Vaderna Gábor: *Kolligátum. Tanulmányok a hetvenéves Bíró Ferenc tiszteletére*. Ráció Kiadó, Budapest, 2007, 465.), ugyanakkor viszont mindenképpen az ő érdeme, hogy elsőként közelített a Kölcsey-életműhöz egy – alaptendenciáiban ma is relevánsnak ítéltető – filozófiai fejlődéskép felvázolásának igényével.

<sup>17</sup> E kérdés felvetése a közvetlen kanti-fichtei reminiszcenciák és a kortárs interpretációk hatásának elkülönítése végett is fontos lehet. A cselekvés Kölcsey számára oly fontossá váló fogalma például az általa szintén ismert Krug műveiben is kiemelt helyen szerepelt, ám a Kant és Fichte hatását közvetítő filozófus a terminust kiemelte az eredeti fichtei kontextusból, és a harmóniának – a magyar egyezményesekre alapvető hatással lévő – fogalmához kapcsolta azt. Vö. Wilhelm Traugott Krug: *Fundamentalphilosophie*. Darmmannschen Buchhandlung, Züllichau, 1803, 28. és 93.

<sup>18</sup> Loboczký János írása éppen Schiller egyetemes humanitás gondolatának Kölcseyre gyakorolt hatását emeli ki. Loboczký János: *Filozófia és vallás a fiatal Kölcsey gondolkodásában*, 153–159.

<sup>19</sup> Kazinczy Ferencnek, 1814. január 22. KFÖM III. 124.



előadásokkal kapcsolatos diákkori tapasztalatai is, így külön nyomatékot kap az a tény, hogy az eleinte dominánsan franciás műveltségű Kölcsey még Debrecenben kivonatolta *A tiszta ész kritikájának* bevezetését.) Kölcsey *Jegyzet a Szabó András filozófiai értekezésére* (1814) című írásáról szóló levelében megemlíttette Schelling nevét is,<sup>20</sup> Fichtéé azonban sehol nem szerepel a szövegeiben.

A rendelkezésre álló adatok nyomán meglehetősen töredékes kép rajzolódik ki tehát a költő filozófiai műveltségéről, különösen a tízes évektől kezdődő időszak recepcióinak és irányainak vonatkozásában. Amennyiben tendenciákat kívánunk kimutatni Kölcsey filozófiai elveinek alakulásában,<sup>21</sup> figyelembe kell vennünk azt a tényt, hogy élete végén maga a költő is tett egy konkrét utalást saját sorsára vonatkozó gondolatmeneteinek haladási irányára, illetve ívére nézve. 1835 januárjában így írt Szemere Pálnak:

*Tudunk változtatni sorsunkon? Erősek vagyunk fékezni a körülményeket? Rajta! Óriási erőt kifejteni, ha mindjárt szakadunk is bele, dicsőséges érzelem. De vinnyogni mint gyermek, vagy toporzikálni mint macacs hölgyecske, s mégis csak szenvedni ami nyakunkat nyomja – pfuj! ez férfihöz bizony illetlen. Vinnyogtam, toporzikáltam én is valaha. – Most hol tennem lehet teszek, hol nem lehet – öszvedugom kezeimet, s gondolom magamban: rengj, dörögj, mennykövezz, vagy amit akarsz; de azt nem teheted, hogy én, ne legyek én! Íme, édes Palim, a 45 éves Ferinek filozófiája. Ebből láthatod, hogy isten az embert mégis csak tökéletesülhető valaminek teremté.*<sup>22</sup>

Az énipentitásra való hivatkozás már önmagában is fichtei reminiscenciákat sejtet, e sorok azonban lehetővé teszik a nagy német filozófus egyik művének passzusaiával való szövegszerű összevetést is. Fichte *Előadások a tudás emberének rendeltetéséről* (1794) című műve három ponton is párhuzamba állítható a fenti idézettel: a vihar-kép, a szentimentalizmushoz kapcsolt férfiatlan viselkedési forma, valamint a cselekvés imperatívuszával összekötött identitás-fogalom kapcsán.

<sup>20</sup> Kazinczy Ferenchez, 1814. december 4. KFÖM III. 156.

<sup>21</sup> Fried István két évtizeddel ezelőtt keletkezett tanulmánya a filozófiai fejlődési tendenciák bemutatását a Kölcsey-filológia egyik fontos feladatának jelölte meg: „Sajnos, a Kölcsey-kutatást elég sokáig nem foglalkoztatta a filozófus, a gondolkodó *fejlődés*rajza, egy kivételes műveltség formálódása; s kevés kivétellel a 'hatáskutatás' mechanikus módszerével írták le Kölcsey esztétikai és bölcséleti munkáinak összetevőit. Igen fontos forrásokra derült fény, csak hogy viszonylag kevésbé tetszett ki: miképpen tudta egységesnek ható életművé alakítani az antik, a német, a francia, a spanyol (?) szerzőktől kölcsönzött ötleteket és ideákat.” Fried István: *A Kölcsey-filológia időszerű kérdései. Kiadástörténeti adalékok, Irodalomtörténet* (74), 1993/3, 370–371.

<sup>22</sup> Szemere Pálhoz, 1835. november 27. KFÖM III. 729.

Fichte romantikus képekben tobzódó vihar-leírása „A rendek különbözőségéről a társadalomban” című harmadik előadásban található:

*Fejemet merészen emelem a fenyegető sziklacsúcsok, a tobzódó víz-esés és a tűztengerben úszó, dübörgő felhők felé, s ezt mondom: örök vagyok és dacolok hatalmatokkal! Szakadjon minden rám Föld és Ég, keveredjete össze vad tülekedésben, s ti valamennyien elemek, tajtékozatok és őrzöngjete, s vad harcban szaggassátok szét annak a testnek utolsó porszemecskéjét is, amelyet az enyémnek neveznek; egyedül akaratom az, amely szilárd tervével merészen és hidegvérűen lebeg majd a világmindenség romjai felett; mert megragadtam küldetésemet (...)*<sup>23</sup>

A Kölcsey által felhasznált másik két gondolati elem a rousseau-i kultúrafogalmat elemző ötödik előadás azon két utolsó bekezdésében található, amelyek egyúttal a mű zárlatát is képezik:

*A szenvedő érzékenység embere [t.i. Rousseau], de nem az, aki egyben tevékenyen szembeszáll a szenvedéssel. -----*

*Nőies dolog odaállni és panaszkodni az ember romlása miatt anélkül, hogy akár csak megmozdítanánk a kezünket, hogy csökkenthessük a rosszat. Barátságtalan dolog büntetni és gúnyolódni anélkül, hogy megmondanánk az embernek, hogyan kellene jobbakká lennünk. Cselekedni! Cselekedni! Ez az, amiért létezünk!*<sup>24</sup>

A passzivitást nőies magatartásként aposztrofáló sorokat Márton István is átvette *Keresztyén teológusi morál* című művében:<sup>25</sup>

*Mert csak vesztegelve állongni s az emberi romlottságon óbégatva panaszkodni, anélkül, hogy annak orvoslása végett csak kezünket se mozdítsuk meg, nem egyéb asszonyi puhaságnál! Nyomorult embertársainktól szeretcsétlenségeknél fogva csúfot űzni s azomban őket arra, mint kelljen nekik jobbakká s boldogabakká lenni, meg nem tanítani s kézen fogva nem vezetni embertelenség! Hanem CSELEKEDNI! –*

<sup>23</sup> Fichte, Johann Gottlieb: Előadások a tudás emberének rendeltetéséről, in uő: *Az erkölcsstan rendszere*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1976, 46.

<sup>24</sup> Uo. 71. és 72.

<sup>25</sup> Márton néhány mondatnyi átültetésére – mint az első magyar Fichte-citátumra – Hajós József hívta fel a figyelmet „Az erdélyi Fichte-befogadás történetéből” című írásában (in Fehér M. István – Veres Ildikó: *Alternatív tradíciók. A magyar filozófia történetéből*. Felsőmagyarország Kiadó, Miskolc, 1999, 181.).

*CSELEKEDNI! – ez az a főcél, amire a bölcs Természettől rendeltetünk, a miért lettünk s itt élünk! – így szólott Fichte.*<sup>26</sup>

Felmerül a kérdés, hogy Kölcsey a magyar átlüktetésben vagy eredetiben ol-  
vasta a szóban forgó Fichte-szöveghelyet. Márton magyar fordításának Fictéétől  
jelentősen eltérő szóhasználatából, valamint az a körülményből, hogy a vihar-  
kép és a Rousseau-ra való hivatkozás nem szerepel a *Keresztyén teológusi mo-  
rál*-ban arra lehet következtetni, hogy a költő *A tudás emberének rendeltetése*  
német eredetijét használta.

Kölcsey tehát, mint írja, „a 45 éves Feri” filozófiájaként, fichtei szellemű, s  
ami ennél több, Fichte szöveghelyekkel alátámasztott életelveket prezentált sor-  
sát ifjúkorától ismerő és azt nyomon követő barátjának – mindezt mint az önne-  
velés jelenbe tartó folyamata során elért végeredményt felmutatva.

Fichte filozófiájának Kölcseyre gyakorolt hatásáról több elemzés is említést  
tett, s az mint a költő filozófiai tájékozódásának egyik recepcióeleme, elfogadot-  
tá vált a szakirodalomban. Szauder már 1955-ös Kölcsey-monográfiájában „kanti-  
fichtei jellegű” filozófiáról írt, anélkül, hogy ennek filológiai alátámasztását  
adta volna,<sup>27</sup> míg a hasonlóan vélekedő T. Erdélyi Ilona konkrét mű, *A tudósok  
rendeltetése* feltételezett hatására hivatkozott (szintén konkrét szöveghelyre való  
utalás nélkül),<sup>28</sup> Rohonyi Zoltán a *Parainesis* esetében közvetlen Fichte-hatást  
tétélezett fel, Csetri Lajos pedig Kazinczy és Kölcsey irodalomszemléletének  
összevetése kapcsán írt a fiatalabb pályatárs „kanti-fichtei géniuszelméleté”-  
ről.<sup>29</sup> A Fichte-recepció feltételezése tehát mind a négy szerző esetében egy-egy  
részterületre vonatkozott, s nem járt együtt a hatás teljes pályáivra kiterjedő  
vizsgálatával. A fichtei cselekvés-fogalom azonban több mint egy esetleges ha-  
tásmozzanat: valójában mind Kölcsey önformálásának, mind pedig a történelmi  
és társadalmi dimenziókkal kapcsolatos elmélkedéseinek perszeveráló eleme.

### *3. A determináció problémájától a fichtei cselekvés-fogalom megjelenéséig. Kölcsey korai válságkorszakának önformálási programja (1809–1813)*

A Kölcsey elmélyült bölcséleti tájékozódásáról tanúskodó diákkori jegyzet-  
tömeg nem csupán egy tudósi ambíciókkal induló fiatalember erudíciójának  
dokumentuma, de egyszersmind lenyomata annak a filozófiai tematizálásban  
formát öltő személyes válaszkeresésnek is, amely a tudatos önreflexió révén már

<sup>26</sup> Márton István: *Keresztyén teológusi morál*. h. n. 1796, 26.

<sup>27</sup> Szauder: *A romantika útján*, 211.

<sup>28</sup> T. Erdélyi Ilona: Kölcsey és a tett filozófiája, in uő: „Pályák és pálmák.” T. Erdélyi Ilona válo-  
gatott tanulmányai. Pázmány Péter Katolikus Egyetem, Piliscsaba, 2008, 90–94.

<sup>29</sup> Csetri Lajos: Adalékok Döbrentei Erdélyi Múzeumának irodalomszemléletéhez. Buczy Emil  
tanulmányairól, in uő: *Amathus. Válogatott tanulmányok I.* (összeáll. Szajbély Mihály – Zentai  
Mária), L'Harmattan Kiadó, Budapest 2007, 165.

ekkor, s a későbbiekben még inkább, az irodalmi, illetve politikai nyilvánosság vállalására irányuló önnevelési program részét képezte. Ennek kiindulópontja Kölcsy számára az a filozófiai olvasmányai nyomán tudatosuló felismerés volt, hogy a determináció és a szabadság fogalmának diametrális szembeállítására révén voltaképpen igazolást keresett önnön – részben korábbi sorsából, részben pillanatnyi körülményeiből eredeztetett – passzivitása számára.

A kompendiumban jegyzetelt művek közül alighanem *A természet rendszere* gyakorolta – determinisztikus szemléletéből adódóan – a legmélyebb benyomást a fiatal Kölcsyre. A sorsra való hivatkozás, amely másutt Goethe *Wilhelm Meister*-ének citálása kapcsán öltött formát, a holbachi „lélekölő hidegség”<sup>30</sup> révén hathatós alátámasztást kapott.<sup>31</sup> A sorsszerűség ellenében a szabadságot azok a filozófusok képviselték Kölcsy számára, akik a szkepszissel szemben foglaltak állást: ezért emelte ki Descartes kapcsán, hogy „ő bizonyosságot húz ki a szkepszisből”,<sup>32</sup> s ezért opponálta a görög filozófián belül az atomistákat azzal a megarai Stilponnal, akit a módszeres szkepszis előfutárának tartott.<sup>33</sup>

Kölcsy a sors által megkötött cselekvőre vonatkozó determinisztikus argumentációt még évekkel korai válságkorszakának lezárulta után, egy 1813-ban Kazinczyhoz írott levelében is felidézte:

*Érzem a fátum nyomását, érzem, hogy nem vagyok szabad, bármit mondjanak filozófjaink. Nem csak az bánt engemet, ami itt körültem van, annak, aki engemet egészen érthet, Goethének szavait mondom el:*

*Und da sucht das Aug oft so vergebens  
Ringsumher und findet alles zu!  
So vertaumelt sich der schönste Theil des Lebens  
Ohne Sturm und ohne Ruh.*<sup>34</sup>

Kölcsy etikai önformálásának határpontjait tehát a Kazinczynak írott korai összegzésben szereplő vihar nélküli állapot, illetve a Szemere Pálnak szóló életútösszegző visszatekintés viharban való megmaradás programja jelöli ki.

<sup>30</sup> Szemere Pálhoz, 1833. április 12. KFÖM III. 538.

<sup>31</sup> Kazinczy Ferenchez, 1813. október 21. KFÖM III. 96.

<sup>32</sup> Szauder: A romantika útján, 175.

<sup>33</sup> Szauder: A romantika útján, 176.

<sup>34</sup> Kazinczy Ferenchez, 1813. október 21. KFÖM III. 96. A versrészletet, amely Goethe *An Lottchen* című költeményéből való, Kálnoky László fordította (Goethe, Johann Wolfgang: *Verssek*. Kriterion Kiadó, Bukarest, 1988, 33.):

*S szemünk gyakran hiába néz szét,  
zárva minden, minden oldalon.  
Hát mámorba fojtjuk éltünk java részét,  
Nincs vihar, se nyugalom.*

Kérdéses azonban, hogy kikre is utal korábbi megszólalásának fátummal szembeszálló „filozófokkal” kapcsolatos kitétele. Szauder e ponton feltételezi ugyan Fichte hatását, aki azonban szerint „csak a lélek legbelsejében kereste a szabadságot, s a külső körülményekről való lemondást hirdette.”<sup>35</sup> Az egyébként számos adekvát filozófiatörténeti elemzést végző irodalomtörténész ehelyütt egy sematizált Fichte-képből indult ki, s a későbbi hivatkozások Kölcsey vonatkozásában is jobbra az általa kialakított felfogást örökölték tovább. Az 1790-es évek közepére Fichte filozófiája azonban a legkevésbé sem fér bele a szubjektív idealizmus passzivitásáról alkotott sémába: egymást követő műveiben egyre nagyobb súlyt kapott az akarat fogalma, amely közös elemévé lett tudománytánának, erkölcszának, vallásfilozófiájának. *Az ember rendeltetése* lapjain például így írt: „önmagam és mások kiművelésében: az akaratból [kell minden esetben kiindulni] nem az értelemből”.<sup>36</sup>

Kölcsey Fichte-recepciója, amely számos fogalmi egybeesés alapján valóban 1813 körülre datálható, nagyban hozzájárulhatott ahhoz, hogy gondolkodásában éppen a „Tathandlung” mozzanatával egybeeső momentumok kerültek előtérbe. Költészetében *Küzdés* (1814) című verse jelzi legpregnansabban a passzivitásból való kimozdulás igényét és programját:

*Mint zúgó szél a szirtnek homlokán  
Küzd a bátor sorsának ellenébe-----  
Ó kéz, hatalmas és kemény  
A síron túl mint innen egyaránt,  
Mert semmivé nem teszsz!*

Már a *Küzdés* viharral szembeszálló küzdőjének sem az abszolutizált, külsőként felfogott sors az ellenfele, a válság végére pedig egyre dominánsabbá vált a cselekvő szubjektum fogalma.<sup>37</sup> Kölcseynél a cselekvés a szubjektum önkonstituálásával válik azonossá, s annak mércéje már nem valamiféle vele szembeállított abszolutizált mozzanat:

*Ki oly erős, hogy valaha meg nem tévedett volna? Ki eléggé erős a  
passziók vészeinek helyét állni? Azon nagy, kit semmi nem tántorít, nem a  
mi világunkból való, mint a görög mívnek Ideáljait csudáljuk őt, de ezt*

<sup>35</sup> Szauder József: *Kölcsey Ferenc*. Művelt Nép, Budapest, 1955, 31.

<sup>36</sup> Fichte, Johann Gottlieb: *Az ember rendeltetése*, in uő: *Válogatott filozófiai írások*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1981, 338.

<sup>37</sup> Szauder éppen „a szubjektivitás rejtélyének” felbukkanásában látja a döntő mozzanatot a költő gondolati fordulatában. A romantika útján, 175.

*itt aki szenved és örül, legyen kicsapongó, legyen sikamló némelykor  
lépteiben, epedéssel szorítjuk szívünkhöz, ez a miénk, miénk!*<sup>38</sup>

Az abszolutizált szabadság utáni körvonalazatlan sóvárgás helyét tehát a cselevés szabadsága foglalta el. A mitizált sorssal opponált, szükségképpen kudarcra ítélt cselekvésről és cselekvőről kialakított felfogás feladása volt az előfeltétele annak, hogy Kölcsey íásaiban a cselekvés imperatívusza felbukkanhasson. 1815-ben így írt Szemere Pál egyik ifjú rokonának:

*Az érzékenység, a speculatio, s a történetek nyugodt keresése egyformán elrontanak bennünket. Csinálni, csinálni ifjú barátocskám! (...) A cselekedetek, a publikumban forgás formálnak hasznos embert (...)*<sup>39</sup>

E hatás azonban nem csupán a költő önnevelési programjára, illetve az annak egyes fázisaira reflektáló költeményekre terjedt ki: a fichtei szubjektumfelfogás egyes elemeit és tanulságait esztétikai, valamint vallás- és történetfilozófiai nézeteibe is integrálta.

#### *4. A cselekvés-fogalom kiterjesztése Kölcsey tanulmányaiban (1817–1826)*

A folyamatos önreflexió nyomán a tízes évek második felére körvonalazódó cselekvésszemlének nem pusztán abban volt szerepe, hogy Kölcsey végül azt mintegy áthasonítva cselekvő módon lépett fel az irodalmi nyilvánosságban, majd az országos politikában, hanem tartalmi vonatkozásban is rajta hagyta lenyomatát a költő esztétikai és politikai írásainak gondolatmenetein.

A költő 1814-re kialakult cselekvés-felfogása, a Kölcsey életmű számos elemzőjének álláspontja szerint, a teremtő zseni romantikus fogalmába integrálódott.<sup>40</sup> Ezzel a kazinczyánus-klasszicista megközelítéssel szemben alternatívát adó értelmezésnek Döbrentei Gábor *Erdélyi Muzéuma* volt akkortájt a legfontosabb orgánuma.<sup>41</sup> A szerkesztő, aki maga nem fordult teljesen szembe Kazinczy esztétikai elveivel, a romantikus zsenifogalom mellett a fichteánus elveknek is

<sup>38</sup> Kazinczy Ferenchez, 1813, június 25. KFÖM III. 77.

<sup>39</sup> Szemere Györgyhöz, 1815. szeptember 1. KFÖM III. 206. Kölcsey a levélet – a személyes elemeket tartalmazó bevezető és záró rész kivételével – 1826-ban az *Élet és Literatura* első számában jelentette meg, majd a szöveg a későbbi kiadásokban az *Iskola és világ* címet kapta. Vö. KFÖM I. 1172–1174.

<sup>40</sup> „A gényusz szubjektív értelme most kezd átváltani a nemzet, a közösség őrszemlének idealisztikus, romantikus, de szinte forradalmian hazafias jelentésébe, a herderi alapjelentéséhez közeledvén (...) „Szauder: A romantika útján, 241. Csetri Lajos könyvében (*Egység vagy különbözőség? Nyelv- és irodalomszemlélet a magyar nyelvújítás korszakában*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1990, 386.) a probléma nyelvfilozófiai vetületét, vagyis az objektív nemzeti nyelvszemlélem herderi felfogását elemzi.

<sup>41</sup> Csetri Lajos: *Egység vagy különbözőség?*, 448.

teret adott folyóiratában. Kölcsey 1813-tól levelezésben állt az *Erdélyi Múzeum* szerkesztőjével, s e korrespondenciának fontos szerepe volt a költő (1817-re körvonalazódó) eredetiség-programjának kialakulásában, ám nem hanyagolható el azon összefüggés sem – különösen Kölcsey 1814-ben bekövetkezett fordulatának aspektusából –, hogy Döbrentei esztétikai elveinek filozófiai alapját egy igen korszerű szubjektumfelfogás képezte.<sup>42</sup>

Kölcsey úgyszintén 1817-től jelentkező hazafias költészetét Szauder József a génusz-fogalom kiterjesztéseként értékelte.<sup>43</sup> Ebben az értelemben tehát a költő romantikus nemzetfelfogása közvetlenül nőtt volna ki esztétikai elveiből, ám a húszas években keletkezett tanulmányai egy bonyolult és többtényezős genezisére utalnak. Kölcsey romantikus nemzetfelfogását az arra irányuló vizsgálódások – így Szauderé is – alapvetően a valószínűsíthető recepcióelemekből, leginkább Herder műveinek hatásából vezetik le. Takáts József frissen megjelent tanulmánya viszont éppen a Herder-recepció abszolutizálásának jelenségére világít rá, s arra hívja fel a figyelmet, hogy Kölcsey emblematisztikus tanulmányában, a *Nemzeti hagyományokban* csupán egyetlen bekezdésnyi szövegegyezés mutatható ki Az emberi művelődés újabb történetfilozófiája című írással.<sup>44</sup>

A *Nemzeti hagyományok* (1826) szövegével kapcsolatos interpretációk és félreértések ráirányítják a figyelmet a műben rejlő cselekvésmozzanat problematikájára. A cím, amely nem a szerzőtől, hanem az első kiadás szerkesztőitől származik,<sup>45</sup> már önmagában is egy utólagos kanonizálás értelmezését vetítette rá a szövegre, s Erdélyi János – majd az ő nyomán Arany János és Horváth János is – a Kölcsey-tanulmány fő tartalmi mozzanataként azt emelték ki, hogy a hagyomány töredékei a népköltészetben lelhetők fel.<sup>46</sup> Kölcsey azonban éppen hogy keletkezésükben, illetve változásuk processzusában ragadta meg a hagyományokat, vagyis elsődlegesen azok konstituálódását tartotta szem előtt, ezért a folyamatot nem a nagyság-kicsinység összevetés kapcsán, hanem a hőskor aktivitásának és a későbbi passzivitásnak a szembeállítására alapján vizsgálta. A modellt nem a római nagyságban, hanem a homéroszi világban látja, s a rómaiak történelme kapcsán éppen a kezdetek kiszűröségét és a folytonosság hiányát emeli ki.

<sup>42</sup> Csetri Lajos a romantikus zsenikultusz Döbrentei által való elutasításának, s a Kazinczy-féle szemlélettől egy klasszicista zsenifelfogás irányába történő továbblépésének okát éppen Döbrentei szélsőségektől mentes szubjektumfelfogásban látja. Vö. „A tevékeny, a közboldogulásra törő, a közösségért áldozatot is vállaló, mindenoldalú egyéniséggé fejlődve is a közösséget reprezentáló ember (...) az ő eszményképe tehát.” – írja Csetri Lajos: *Egység vagy különbség?*, 300–301.

<sup>43</sup> Szauder: Génusz száll, 163–179.

<sup>44</sup> Takáts József: Patriotizmus vagy nacionalizmus a *Nemzeti hagyományokban*, in Főrizs Gergely (szerk.): *Szívből jövő emlékezet. Tanulmányok Kölcsey Ferenc Nemzeti hagyományok című írásáról*. reciti, Budapest, 2012, 41.

<sup>45</sup> Főrizs Gergely: A *Nemzeti hagyományok* és a neohumanista hagyomány, 53.

<sup>46</sup> Szegedy-Maszák Mihály: A Nemzeti hagyományok időszűrösége, *Valóság* (42), 1999/6, 31–43.

Ezzel nem Róma történelmi szerepét relativizálja, hanem a cselekvés általános természetére hívja fel a figyelmet, ezúttal történelmi dimenzióban, – mint ahogyan azt korábban az egyén cselekedeteivel kapcsolatban is tette.

Míg tehát a Kölcssey-tanulmányt a saját megközelítésük szemszögéből kanonizálók annak lényegi mozzanatát a hagyományok meglétének, illetve fellelhetőségének problémájában látták és láttatták, a szerző valójában a hagyományok keletkezésére, működésére és szerepére kérdezett rá. A hagyományok a nemzetek történetének iniciatíváját jelentik – éppúgy, mint a homéroszi világ esetében –, s így a hagyomány Kölcssey felfogásában mindig éppen keletkezőként, élőként, s nem külsődleges objektumként létezik.<sup>47</sup> Az a problematika tehát, amely a mű irodalomtörténeti rekontextualizálása kapcsán a (népköltészetben megőrződő) hagyományok megléte s az azokat emlékezetként újateremteni képes nemzetjellel divergenciájaként jelentkezett,<sup>48</sup> filozófiatörténeti megközelítésben a történelmi nagyság megőrzésének kétes lehetősége – vagyis az egyéniből a történeti térbe transzponált sorsszerűség – és a (történeti léptékűvé növelt) cselekvő szubjektum közötti fogalmi feszültségeként írható le.

Az *Előadások a tudás emberének rendeltetésén* túl ugyan más Fichte-mű recepciója szövegszerűen nem mutatható ki Kölcsseynél, ám az egyéni cselekvés modelljének nemzeti problematikára való kiterjesztése párhuzamba állítható a filozófus tízes évekbeli írásaiban tapasztalható tendenciákkal. Fichte ezt legpregnansabb módon *A beszédek a német nemzethez* hetedik részében tette meg, ahol nemzetfogalma kapcsán is „önmagunk szabad létrehozásának” mozzanatát állította középpontba.<sup>49</sup> (A Fichtééhez némileg hasonló utat bejárt, a forradalmi szemlélettől a regnáló állam eszméjéig eljutó Friedrich Schlegel hatása<sup>50</sup> ugyanakkor kimutatható Kölcsseynél, a *Nemzeti hagyományok* kapcsán például abban, hogy a tradíció keletkezésében és fenntartásában a nemzeti színjátszásnak – s nem a népköltészetnek, mint azt a későbbi kanonizáció sugallta – tulajdonított kulcsszerepet.)

Ha figyelembe vesszük, hogy a cselekvés terepe Kölcsseynél – már az 1810-es évek végétől is, 1826 táján pedig még inkább explicit formában – egy ideális

<sup>47</sup> Ugyanazt a felfogást tükrözi a *Mohács* egyik passzusa is: „Egész nemzet élete, mint egyes emberé. Ezt és azt az életen keresztülömlő emlékezet teszi egésszé, folyvásttartóvá, napról-napra gazdagabbá. Töröld ki a lélekből annak ragyogó színeit; és íme az élet halva van. Minden nemzet, mely elmúlt kora emlékezetét semmivé teszi, vagy semmivé lenni hagyja, saját nemzeti életét gyilkolja meg; s akármilyen más kezdődjék ezentúl: az a régi többé nem leszen”. KFÖM I. 1226–1227.

<sup>48</sup> A két fogalom feszültségi terének vizsgálatához lásd Főrizs Gergely: *A Nemzeti hagyományok és a neohumanista hagyomány*, in uő (szerk.): *Szívből jövő emlékezet. Tanulmányok Kölcssey Ferenc Nemzeti hagyományok című írásáról*. reciti, Budapest, 2012, 63 ssk.

<sup>49</sup> Meinecke, Friedrich: Fichte és a német nemzetállam eszméje az 1806–1813-as években, in Bretter Zoltán – Deák Ágnes (szerk.): *Eszmék a politikában: nacionalizmus*. Tanulmány Kiadó, Pécs, 1995, 164.

<sup>50</sup> Csetri: *Egység vagy különbözőség?*, 297.



létezéssel szembeállított töredékesség, más megvilágításba kerülhetnek a költészetében is megjelenő diszkrepanciák, amelyek az idealizálás és a relativizálás látszólag teljesen ellentétes, és egymás ellen irányuló tendenciáit foglalják magukba (például a *Hymnus* és a *Vanitatum vanitas* szimultanizmusa esetében).

A cselekvő alany tevékenységének folytonossága a harmincas években már a politikai nyilvánosság közegébe lépő Kölcsey számára jelenik meg követelményként. Az *Országgyűlési napló*ban a korai időszak személyes szférára értelmezett küzdésmotívuma 1832-re így modulálódik:

*Mit fogsz tenni most, midőn álmok helyett való pálya nyílik előtted? Lesz-e erőd létrehozni az ideákat, mik húsz év óta boronganak kebledben? Lesz-e bátorságod szembeszállni minden akadállyal, mik az új, az ismeretlen pályázó útját elzárják? (...) Fogsz-e szél és hab ellen küzdeni, ha minden elhagy (...)*<sup>51</sup>

Kölcsey az országgyűlésről való kényszerű visszavonulását követően a Szemere Pálnak írott levelében Fichte-hivatkozásokkal alátámasztva s pályáösszegző jelleggel fejtette ki a „45 éves Feri” filozófiáját. A vihar-citátumot választva minden bizonnyal számolt az *Előadások a tudás emberének rendeltetése* „A rendek különbözőségéről a társadalomban” fejezetének tágabb fichtei konnotációjával is. „Ha átveszem ama magasztos feladatot, sohasem válok befejezetté; amilyen bizonyos, hogy a feladat átvételére rendeltettem, sohasem szűnhetek meg *hatni*, s ezért *létezni* sem” – írja a filozófus, néhány sorral a költő által idézett rész fölött.

Kölcsey tehát, egész életútra kiterjedő önformálási programját beteljesítve, élethelyzetének metaforájaként nem pusztán egy romantikus túlzásokban tobzódo Fichte-leírást választott: a társadalom érdekében tevékenykedő tudós jutalmát a törekvések halhatatlanságában látó filozófust idézi itt a feladatát betöltő, rezignáltan is reménykedő költő-politikus.

---

<sup>51</sup> Kölcsey Ferenc: *Országgyűlési napló*, 1832. december 13. KFÖM II. 346.



## A hiányok hiánya és a hazugság – kérdések és válasz-lehetőségek

### Hamvas Béla „szakrális metafizikájában”\*

A magyar filozófiatörténet tematikus vonulatában is az egyes fogalomkörök (például: a priori, szabadság, igazság, hazugság, bűn) között az emberi lét teljességére és az ezzel koherensen összefüggő hiány kérdésköreire vonatkozó kérdés-feltevések és a válaszok értelmezése olyan koordinátákon belül is lehetőséget ad a kutatók számára, amelyekben a szövegek hermeneutikai elemzése és összehasonlító analízise, úgy is fogalmazhatók, hogy a komparatív hermeneutika eszközeinek alkalmazása prioritást élvez, hiszen fontos és elsődleges szempontként merül fel a nyugat-európai és a hazai gondolkodók egy adott problematikát tárgyaló szöveghelyeinek összevetése.

Mint az ismeretes az európai filozófiai tradícióban a fenti problémakör fundamentális fogalmi hálóban értelmeződött több jelentős gondolkodónál Arisztoteléstől Sartre-ig. Egy készülő nagyobb lélegzetű munkában azt mutatom ki, hogy a hazai filozófiai gondolkodásban a létteljesség és a hiány paradigmái milyen kontextusban jelennek meg, illetve melyek azok az alapfenoménok és összefüggések, amelyeknek értelmezése kiemelt jelentőséggel bír.<sup>1</sup> E vonatkozásokhoz kapcsolódóan megválaszolandó az a kérdéscsoport, hogy milyen „életvilágbeli” konstrukciók jönnek/jöhetnek létre akkor, ha a „valami” teljessége számomra ismert, de a Másik előtt nem, így a másiknak erre az adott „valamire” való teljesség-fogalma hiányos, aminek a döntésmechanizmusokban domináns szerepe van, s amely ismeretelméleti és tudásszociológiai kérdéseket vet fel. Igen lényeges az, hogy a hiánynak egy sajátos dimenziója tárul itt fel, a titok, s e fogalomkörben az elhallgatás vagy a hazugság, illetve a tényeknek nem megfelelő állítás, a kijelentés formájú, szándékosan megtévesztő célú közlés. A titok nincs jelen az adott életvilágbeli szituációban, a titok-fenomén a megmutatkozás ellentettje, elleplezés, elrejtőzés, elfeledettség. Heideggeri értelemben a fenomén-

---

\* A tanulmány az MTA- ELTE Hermeneutika kutatás keretén belül készült. Módosított és kiegészített változata A létteljesség és a nem-igaz kérdésköre Hamvas Béla gondolkodásában című munkának. In. Fehér M. István, Lengyel Zsuzsanna Mariann, Nyíró Miklós, Olay Csaba (szerk.) „Szót érteni egymással”. Hermeneutika, tudományok, dialógus. Budapest: L'Harmattan, 2013. pp. 420-438. (A filozófia útjai; 15.)

<sup>1</sup> VERES 2012. „a komparatív hermeneutika” saját szóhasználat.

nek oly módon is „lehetségesek”, „létezők”, hogy még egyáltalán nincsenek felfedve, létükről nincs tudomásunk, ugyanakkor más esetben lehetnek betemetettek, egyszer már felfedettek, de a feledésbe hulltak. A hiány, a titok, a hazugság, a maszk, az öncsalás a hazai „nem rendszer” filozófiáknak lényeges elemeit képezik, amelynek sajátos megközelítését jelenti a Hamvas Béla munkáiban tetten érhető értelmezés.

A filozófiát Hamvas nem rendszerként közelíti meg, s minden, ami az európai tradícióban született ez ügyben elutasításra kerül részéről. Ugyanakkor világosan kimutatható, hogy ő is valamiféle központi elv, entitás preferálása, tételezése közben (Nagy lélek, Isten, Makrotheosz) a mindenkori bölcseletben, a keleti és az európai filozófiában egyaránt a kulcspozícióban lévő problémaköröket (lélek, test, szellem; mikrotheosz) helyezi a középpontba. Gondolkodása, amint Török Endre is jellemzi, bizonyos értelemben szakrális metafizikát mutat fel, amely feloldani, megszüntetni próbálja a létezés paradoxonát a metafizikai hagyomány segítségével.<sup>2</sup>

Kemény Katalin, aki vélhetően a legjobban ismerte, a következőképpen vélekedik Hamvas gondolkodói mentalitásáról: „Újkori értelemben Hamvas Bélában kár a filozófust keresni. A kierkegaardi megrázkódtatás óta a nagy gondolkodók mind kevesebbek a rendszeralkotó katedrafilozófusoknál, és az üdvkeresésben mind többek. Nietzscheval azután végképp evidensé vált, hogy a filozófia vagy vállalja életünk teljes bevetését a lét valóságába, vagy a szaktudomány emberiséget nem érintő magánügye. Nem filozófus, de nem is misztikus, amint az írásainak félreolvasói szeretik vélni.”<sup>3</sup> Hamvasnak a filozófus éberségét – ami egy sajátos filozófusi mentalításra utal, – elsődlegesnek tartó felfogására utalva írja, hogy „Az ember nem emelkedik fel sehová és nem egyesül senkivel és semmivel és nem esik önkívületbe. Ott marad, ahol van, és önmaga lesz. A vidya (éberség) nem misztikus tapasztalat. Az azonosság az éber értelem megállapítására.”<sup>4</sup> Hamvas gondolkodói habitusa, attitűdje nem a korabeli értelemben vett misztikus bölcselethez, hanem inkább a gnosztikusokhoz és bizonyos értelemben a teozófiához kapcsolható. Az utóbbi, mint ismert Jacob Böhme és Paracelsus hatására a 16. századtól új elméleti kontextusban jelenik meg, s a múlt század-

---

<sup>2</sup> Lásd erről: TÖRÖK 1988, 550–551.

<sup>3</sup> A továbbiakban Kemény Katalin így folytatja: „A misztikus intuíció kétségtelenül különleges tehetség a közönséges érzékelhetőség határán túl lévő tényezők felfogására, de elég megbízhatóan információ: gyakran az egészségtelenül felfokozott fantázia műve, amelynek a teremtő imaginációval szemben a valósághoz semmi köze; máskor az asztrál világ tiltott területére tévelyeg, s akár „megtudott” ott valamit, ami itt hozzáférhetetlen, akár nem, a személyiség megtisztulása az éberség szempontjából az teljesen közömbös, hiszen nem képes azt átvilágítani, önmagához, azaz üdvösségéhez nem segíti. És ami a legfontosabb, semmi közülük azokhoz, akikről a nevüket kapták, az őskori műstészekhez, a beavatottakhoz, vagy akár egy olyan misztikusnak nevezett személyiséghez, mint a középkorban Eckhart mester, akinek műstész voltát a teljes átvilágítottság jelenti.” HAMVAS 1988, 175.

<sup>4</sup> HAMVAS 1988

ban a teozófia tanításainak rendszere elismeri a gnózis (az átalakulás és megigazulás) tanait, egyes elemeit át is veszi. Mindez azért lényeges, mert J. Böhme elmélete egy igen mélyen húzódó gyökeret jelent a hamvasi gondolatvilágban. Ehhez a hatástörténeti vonalhoz tartozik Franz Baader elméleti munkássága, aki Eckhart mester szellemi hagyatékának folytatója.<sup>5</sup>

Mielőtt átgondolnánk a hamvasi lételjességnek, a 'hiányok hiányának', az élet egységes egészének, a hiány–maszk–hazugság dimenzióinak összefüggéseit, nézzük, amelyek azok a kérdéskörök, amelyekben tisztázódik, hogy mi is Hamvas felfogása a filozófiáról.<sup>6</sup>

A filozófiának számot kell adnia arról, hogy mit jelent és hogyan artikulálható, milyen dimenziókban tárható fel a jelenben érvényes lét-fogalom és az élet – teljesség fogalma, mit jelent a közöttük lévő különbség, és mit jelent, milyen minőségi jellemzők alakítják a személy teljes egységét? Hogyan érhető el a szellemi életrend, milyen koordinátákban alakul – szerveződik – értelmeződik? A hamvasi opuszban ezen kérdéskörök tűnnek a leginkább fundamentálisaknak, amelyekből kiindul további kérdéseinek bonyolult hálózata és a lehetséges válaszokban rejlő megoldások.

A filozófia nem lehet más Hamvas értelmezésében, mint az élet szellemi megalapozása, a stabil szellemi életrend megteremtése a jelen valóságában, a konkrét élet teljességében. A szellem és élet egységének értelmezése, s ennek az egységnek közvetlen megértése közben annak alakítása. A szellem azon munkája, amely az élet alapvetésének, a lét rendjének dimenzióit koordinálja. A filozófia ebben a megvilágításban, ebben a felfogásban nemhogy mint rendszer, de mint tudomány sem lehetséges, hiszen a konkrét itt-létre, a lét megnyilvánulásai-

---

<sup>5</sup> Lényegesnek tartjuk itt jelezni a központi problémát Baader filozófiájában, mivel Hamvas e dimenziókban is hagyatkozik rá. Baader szerint Isten és ember kapcsolatának lényeges és közös meghatározója, hogy a gondolkodás és az akarat az emberben kizárólag Isten által működik, s mint ilyen az emberi ismeret Isten ismeretében való részesülés (con-scientia), az emberi akarat pedig az isteni akarat hatására működik. Lásd erről KECSKÉS 1943, 466–467.

<sup>6</sup> A következő tételes megfogalmazásban adja meg a korabeli filozófia feladatát, funkcióját, szerepét 1941-ben:

„A filozófia a szellem és az élet egységes egészének legközvetlenebb megragadása és ugyanakkor a szellem és az élet egységes egészének legközvetlenebb alakítása.”

Ez a magatartás új helyzetet teremt:

„A filozófia nem tudományos szak, hanem az élet szellemi alapvetése.

A filozófia nem tudományos rendszerezés, hanem szellemi életrend.

A filozófia nem tudományos gondolattermelés, hanem szellemi életteremtés.

A filozófiát az ember nem időtlen érvényességében, hanem a jelen történeti életteljességében érti meg.

A filozófia nem a gondolati törvényszerűségek alapján végrehajtott redukcióban, hanem közvetlen megnyilatkozásokban tárul fel.

A filozófia nem az egyéni elkülönülésben, hanem a személy teljes egységében valósul meg.

A filozófia az értékeket nem veszi közömbösen, hanem hősies jellemből fakadó tevékenységgel.” Hamvas 1988c, 48. Alapjaként szolgált Beck 1936 és Bense 1938-as munkája.

ra irányuló reflexió kell legyen. Nem időtlen érvényességeket kell átfognia, illetve, nem elvont és a létteljesség számára használhatatlan alapelveket és rendszereket kell, hogy használjon és konstruáljon, hanem a konkrét jelenlét és a konkrét személyiség teljességének, teljes létének kell a fókuszába kerülnie, hiszen a szellem és az élet gyökeresen megváltozott kapcsolódási pontjaira és az ebből következő kérdésekre kell a megfelelő és használható válaszokat megtalálni. Hamvas itt is utal rá, de a későbbiekben is mindig azt tartja szem előtt, s ezzel a spekulatív rendszerkoncepcióban gondolkodó filozófusokkal szemben érvel, hogy a gondolati törvényszerűségek alapján végrehajtott redukciók alkalmatlanok a jelen-való lét „itt és most” – jának érzékelése/megélése folyamán a reflexív megragadásra.

Meglátása szerint az európai filozófiában az új helyzetet a következőképpen lehet jellemezni: a megismerés korszaka elmúlt, a rend korának, vagyis a rendszerfilozófiának vége, és most következik a gondolkodás és a Színvonal korszaka, amelyben a két nagy Hatalom, a Szellem és az Élet új magaslatokra emelése történhet meg az egzisztenciális gondolkodó által. Az egzisztenciális gondolkodás került előtérbe a megismerésre törekvő gondolattal szemben, amely, mint mondja, alapvetően a Rend felismerésére és a tárgyi világ megismerésére irányult. A gondolkodás első lépése mindig a kérdés, s azáltal, hogy kérdezek, válok teremtő gondolkodóvá.<sup>7</sup> A Szellem és Élet kapcsolódási pontjai és egymásra vonatkoztatottsága válik a filozófia központi kérdésévé.<sup>8</sup>

A létteljesség, az egész lét kérdése már Hamvas korai írásaiban konkrét dilemmákat vet fel, amelyek később, a *Mágia szútrában* részletesebb elemzésre kerülnek. A létegeész és a külső és a belső realizálás összefüggései már itt elővetelezzik a széttöredezett lét megoldás-lehetőségeit. Az egész-lét-lehetőséget konkrétan csak az a személy realizálhatja, aki kapja, senki más. Egyszerre kapjuk e lét-lehetőségeket földi létre születésünkkel, s az, hogy életünket nem részletre kapjuk, hanem egy összegben, hamvasi tétele értelemszerűen azt is jelentheti, hogy a széttöredezett létet meg kell szüntetni, illetve eleve meg kell akadályozni a széttöredezettség létrejöttét, annak lehetőségeit. Hamvas az individuális lehetőségek realizálásának útjait is megmutatja, azon túl, hogy a kezdeti, a történeti létben kialakult törésekre, az inautentikus individuális lét kialakulásának miértjére kérdez, s keresi a válaszokat.

Az individualitás szintjén az autentikus lét, a kiteljesedett személyes lét eléréséhez az ún. belső és a külső realizálás lehetősége adott az egyén számára. Az ehhez kapcsolódó folyamatok későbbi munkájában, a *Mágia szútrában* alapos kifejtésre és értelmezésre kerülnek. A *Szellem és egzisztenciában* még így ír: „A

---

<sup>7</sup> E gondolatmenet és a további sorok is a későbbi gadameri kérdés-filozófiával állíthatók párhuzamba. Gadamer az Igazság és módszer c. munkájában Platónra utalva írja: „a kérdés mindig megelőzi a dolgot feltáró megismerést és a beszédet.” GADAMER 2003. 402. Hamvas a gondolati ’teremtést’ és a kérdezést egymással összefüggésben értelmezi.

<sup>8</sup> HAMVAS 1988C 49. Platónra utalva.

kívülről tapasztalható realizálást minden esetben megelőzi a kívülről nem tapasztalható belső realizálás. A belső realizálás következménye, hogy a hatásossá vált tartalmak kifelé tettekben és művekben nyilatkoznak meg. E tettek és művek azonban az embertől nem válnak el, hanem reá visszahatnak, és az emberrel egy szövevényt, csaknem egyetlen lényt jelentenek.”<sup>9</sup>

És alább így folytatja „[...] realizálni pedig annyit tesz, mint a szétterített létet, a lehetőséget, az egzisztenciát a tömör egyetlenségbe, a létezőbe, a valóságba, az esszenciába visszaemelni.”<sup>10</sup>

A költői realizálást kiemelten kezeli és elemzi, s lényeges vonatkozásnak tartja, hogy a léttartalmak realizálásának van egy alsó határa, amely nélkül az alkotás nem nevezhető művészinek, s ezzel együtt van egy formai eleme is. A határ minél magasabban van, annál értékesebbek és magasabb rendűek a realizált lét- és értéktartalmak.

Az eredeti létteljességet, az ősharmóniát keresve Hamvas Mallarmé felfogásához csatlakozik akkor, amikor az emberi gondolkodás rejtelmét vizsgálja. Ennek fényében tételezi, hogy az emberi logika, ha helyesen működik, valamiféle Kozmikus ősrendből, őslógikából veszi a mintát. Az ősharmóniát akkor tudjuk megközelíteni, az emberi lélek teljessége, hiánytalansága akkor jön létre, akkor működik, ha személyiségről beszélhetünk az individualitás létvilágában. A személyiség komplexitása, a lélek teljessége a következőképpen fogalmazódik meg: „Olyan lélekről van szó, amelyben mindaz, ami a lélek egész voltához kell, együtt van. Ilyen a tökéletesen teljes, hiánytalan, minden oldalon kerek és befejezett lélek, ahol érzékek, tudat, értelem, imagináció, képzelet, intuíció és minden egyéb harmonikusan találkozik, természetesen csak az isteni lélek. De néha, szerényebb formában jelentkezik az embernél is, és akkor úgy hívják, hogy személyiség. A személyiségben a lélek minden tulajdonsága és eleme együtt van. Ezzel szemben áll a másik lélek, amely töredékes és foszlányszerű, hiányos és befejezetlen. A kétféle lélek között levő különbség azonban nemcsak az, hogy az előbbi teljes, az utóbbi pedig töredékes. A lényegesebb különbség az, hogy a teljes lélek az idő múlásával mindig nagyobb, kerekébb, teljesebb és egészebb, a töredékes pedig minden nappal szűkebb, foszlóbb, porhanyóbb, feloszlóbb. Ezért az egész léleknek ez nemcsak tulajdonsága, hanem természete és célja is; a töredékes lélekben a letöredezés és feloszlás napról napra puhultabb, homokosabb, feloszlóbb lesz. A teljes egész lélek, amelynek törekvése, természete, célja, ösztöne, hogy mindig egészebb legyen: a Makropsyché. A töredékes, amelynek ösztöne, hogy mindig kisebb, hiányosabb és üresebb legyen, a Mikropsyché. Makropsyché annyi, mint Nagy, univerzális, egyetemes, kozmikus lélek; Mikropsyché annyi, mint Kicsiny, atomisztikus, homokszemes lélek.”<sup>11</sup>

---

<sup>9</sup> HAMVAS 1988c, 118.

<sup>10</sup> HAMVAS 1988c, 120.

<sup>11</sup> HAMVAS 1988b, 27–28.

A Makro- és Mikropsyché megkülönböztetése különösen lényeges szempontként merül fel a primitív *tömegember* lelki mechanizmusainak elemzésekor, hiszen a széttöredezett, zavaros, tudattalan lélek nem tud az ősrend, a harmónia jegyében élni és gondolkodni.

Hamvas sajátos kiindulópontja az, hogy a természetről levált ember már nem rendelkezik azzal a spirituális erővel, ami a szellemi teljességét adta, s primitív csöcselékké vált, a személyiség nélküli tömeg a materializmusba vagy a tömegvallásba süllyedt. Ez a mélybe süllyedés veszélyezteti egyben az egyes népeket is, hiszen a tömegesedés és a primitivizálódás a tudattalan tömegben azt a látszatot kelti, hogy ő a világ ura. E tömegben az egyéni tudat, a személyiség megsemmisül, mint írja, a legértelmesebb ember is megbutul egyik pillanatról a másikra. „Az agy kikapcsolódik, az értelem tevékenysége megszűnik, a tudat elmerül, s helyébe a homályos, zavaros, labilis bénultság lép, ami éppen a tömeget jellemzi. A világos és józan értelem kialszik, és az ember fölött az uralmat ellenőrizhetetlen ösztönzések veszik át. És az ember a tömegben maradéktalanul felszívódik. The group is feeling and acting as one soul – a tömegben levők egyetlen lélekke olvadnak. A tömeg nem ítél, nem gondolkodik, nem szeret, nem próbál megérteni, hanem fél, őri, bámul, meghódol. De mindenekfölött, szól Le Bon, rombol.”<sup>12</sup>

Ugyanakkor egy másik dimenzióban a lélek, az individuum nem a tömegben, hanem a *magányban* oldódik fel. A létet azonban nem lehet magányosan „élvezni”, – mondja Hamvas –, hiszen van egy mérték, ami alapján saját felelősségem szabja meg a határát annak, meddig tudok magányban élni, s arra is van mérték, hogy miből mennyi az enyém, mik azok a javak, amiből „gazdálkodhatok”. Hiszen „[...] ha többet merészelek zsebre dugni, mint amennyi ténylegesen az enyém, névtelen erők az elrejtett javakat mérges kígyókká változtatják, és még azt is elpusztítják, ami szabad részem s az enyém.”<sup>13</sup> A boldogságot ehhez kapcsolódóan úgy is értelmezi, mint amit szét kell osztani. Mint írja: „A boldogságot csak a negyedik bölcs bírta el. Mert a gazdagságot, örömet, tudást, tehetséget meg szabad szerezni, de jaj annak, aki hozzá nem elég erős. Egy része belehal, egy része esztét veszti, egy része a kincset magába ássa, és senkinek sem ad belőle. Az elíziumi kertek fénye benne sötétséggé változik. A boldogságot csak az bírja el, aki elosztja, fény csak abban válik áldássá, aki másnak is ad belőle.”<sup>14</sup> Vagyis, személyiség- és önérték pusztító, ha az önzés, a csalás démonai uralkodnak a lélekben, hiszen előtörnek a lélek bugyraiból és rombolnak.

Azonban van egy másik verziója is a magányos létteljességre: ez esetben a személyiség boldogsága ott és akkor jelenti a létteljességet, amikor a közösségi jellegű szereteten, az Eroszon túllépve átsétálunk a magány világába. Hamvas

---

<sup>12</sup> HAMVAS 1988B, 21.

<sup>13</sup> HAMVAS 1988B, 161.

<sup>14</sup> HAMVAS 1988B, 158.



Wordsworthról szóló esszéjében<sup>15</sup> a magány világának, a „zöld életnek” a gyökerét a sajátos magányos boldogságban látja. Ebben az értelemben a boldogság nem kollektív, hiszen mindenki „maga számára” boldog, a szeretetben pedig ott van a Másik. Ez a magányos típus nem kívánja a közösséget, így a Másikat sem, a szeretetet sem. Ebben az értelemben a boldogság nem feltételezi a Másikra irányuló szeretetet.

Mindezzel összefüggésben ki kell emeljük a *sacra dies*, a Szent Hétköznapiok teljességének értelmezését a hamvasi koncepcióban, amelyben lehetőség adódik a töredezett lét feloldására, illetve megszüntetésére. Ez a mikro-létvilág az, amelyben a dolgok csodátlannul jönnek és távoznak. Mindez azonban csak kevesek számára volt érthető és ezért elérhető, csak kevesen maradtak az éberség állapotában. A *sacra dies*-ben nincs hazugság és maszk. A hétköznapi mitológiája az éberségen alapszik, s csak ennek segítségével lehet észrevenni a hazugságnélküli hétköznapiok „isteni közösségét”, „józan mitológiáját”. Ahhoz, hogy ezt észrevegye az ember, „[...] fáradhatatlannak kell lennie, nem szabad sem elfáulnia, s egy pillanatra sem szabad unatkozni; nem szabad kieresztenie kezéből az időt. Mindig van ok részvételre, csodálatra, nevetésre. [...]”<sup>16</sup> Azonban a mérték mindig betartandó a *sacra dies*-ben. „Meg van szabva, hogy tudásból, tehetségéből, boldogságból, örömből kinek mennyit szabad megtartani. Van határ, addig szabad. Addig tényleg mind az enyém lehet és kedvem szerint sétálhatok a tengerparton. Bizonyos határig szabad egyedül maradni; a határon túl egyedül maradni tilos. Azt, ami a mértéken felül van, el kell osztanom.”<sup>17</sup>

A *sacra dies*-sel szemben áll a pillanatnyi lét, az „egynapos élet”, s szerkezetének jelképe a tiszavirág. Így ír róla találó metaforájában. „[...] ez a kicsiny rovar majdnem levegőből van, határtalanul törékeny, mint az illat. Életminimum. Olyan, mint az újsághír. Amikor másnap elolvasom, már nem él. Olyan, mint a báliruha. Dél-Amerikában él egy növény, amely reggel kárminpiros virágot nyit, édes és bűvös illattal, délből már lila és nehéz fojtó szaga van, este barna és bűdös, mint a romlott hús. Az egynapos élet szerkezetéhez tartozik a színház, a mozi, mindaz, ami mulandó és profán, a festék, a frizura, a divat. Emberek, akiknek élete egynapos élet. Életkörök leszűkülése: klikk, egyesület, társaság, kör, foglalkozás. A kishivatalnok. A koldus. A háziasszony. A gyári munkás. A szakember. A szobatudós. Egynapos életet élő államok és népek. Ami ezzel szemben áll: a szakrális hétköznapi. Az éthosz mélysége.”<sup>18</sup>

Hamvas a kétfajta létszerkezet közötti különbséget arra építi, hogy a kiteljesedett, az autentikus lét a *szakralitást* minden pillanatában magában hordozza, az egynapos lét szerkezetében a születés és a halál pillanata között nem történik

---

<sup>15</sup> HAMVAS 1988B,

<sup>16</sup> HAMVAS 1988B, 159.

<sup>17</sup> HAMVAS 1988B, 161.

<sup>18</sup> HAMVAS 1987B, 258.

semmi, illetve mindig ugyanaz történik. Ha valami velem történik, az akár történhetne a másikkal is. Az egynapos lét nem is lét, hanem élet. A mindennapok csodátlan, szürke világa, amiben teljesen mindegy, hogy háziasszony vagy szobatudós vagyok-e. Ebben a kontúrtalan világban, az egynapos életben, a felnem-tűnésben, ahogyan Heidegger is fogalmazza, „...fejt ki az *akárki* a maga tulajdonképpeni diktatúráját. Úgy élvezünk és szórakozunk, ahogy *akárki* élvez: úgy olvasunk, úgy ítélünk irodalomról és művészetről, ahogy *akárki* lát és ítél: a »nagy tömegből« is úgy vonulunk azonban vissza, ahogy *akárki* visszavonul... A mindennapiság létmódját az *akárki* írja elő, aki nem valaki meghatározott, hanem mindenki, habár nem összegként az.”<sup>19</sup>

### *A hazugság és a maszk fenomenjei a valóság és a realitás kettősségében*

Itt kell elővételeznünk azt a hamvasi felfogást, – a továbbiak világosabb értéséhez – amelyben a *valóság*, a *realitás* és a *szélmalomvalóság* hármasságát megkülönbözteti. A modernítésben a realitás olyan fogalom, amelyben minden gondolatnak, érzelemnek, képnek stb. sajátos helye van, s a tényleges valóság ezzel az „új” realitással nem azonos. Ezt a realitás-szintet, amely a továbbiakban meghatározó lett az európai régióban, Richelieu és köre teljesítette ki, amelyben a hatalmi ösztön, a hazugság, az áruháború, a titkos feljelentések sorozata koordinálja a viszonyokat. S úgy véli, senkinek sem jutott eszébe, hogy kételkedjen abban, hogy *ez a realitás nem valóság*. Illetve ezt korábban néhányan az ’ébrek’ közül észrevették, például Shakespeare és Cervantes Hamlet, illetve Don Quijote alakjában megformálva. Ez a valóság tartotta fenn Richelieu hatalmát, az a valóság, „[...] ami szívtelen és erőszakos és kegyetlen és közönséges és buta. Ez a realitásfogalom az, amellyel önmagát az újkori hatalom fenntartja és fennmaradását biztosítja”<sup>20</sup> – írja Hamvas.

A Scientia Sacrában a történeti és a jelenkori emberi életet úgy értelmezi, mint amit minden helyzetben hiányként élünk meg, ha tudattalanul is, hiszen az eredeti alapállásról, az aranykorról, a lét-teljességről van rejtett, nem mindig tudatos tudásunk, amelynek fényében tudjuk, hogy mi az, ami hiányzik a teljességhez. Így, ebben a nem-teljes, a nem-igaz világban csak a maszkok „igazsága” működik, a kavalkád, amelyben a Másik, a Többiek és az Én álarca kibogozhatatlan szálak sokaságát teremti meg.

A válság előtti idő embereinek egy történetük van, mondja Hamvas, a ma emberének kettő, dupla sors jutott: egy hamleti és egy machbethi, egy arlequini, Don Quijote-i és egy Sancho Panza-i; egy privát és egy nyilvános. E vonatkozásokokat illetően Hamvas történetírás-felfogásában kettős történetiségről van szó.<sup>21</sup>

<sup>19</sup> HEIDEGGER 2001. 154.

<sup>20</sup> HAMVAS 1994A, 273.

<sup>21</sup> Vico történetfelfogása (lásd erről: KELEMEN 2007) sok tekintetben hatással volt Hamvas Béla megfontolásaira.

egyrészt a hivatalos történelemórákon tanított történeetről, másrészt az európai regény által elbeszélte történeetről, amely Cervantesszel kezdődik. Így jut el végül ahhoz a következtetéshez, – később Milan Kundera is ehhez hasonlóan, de kissé más megközelítésből a lét-felejtés mikéntjéről gondolkodva ír e problémáról<sup>22</sup> – hogy „A regény ontológiai koncepciója, hogy az emberi világban az igazság-hordozó már nem a közösség, hanem a személy. Ez a személy, bármilyen fonák alakban jelentkeznek is, még ha olyan hőbortos is, mint Don Quijote, ő az igazság hordozója[...]ettől a perctől kezdve két eszkatológiánk van, két morálunk, két időnk, két valóságunk, amely egymást nemcsak hogy nem fedte, hanem egyik a másikat árulással vádolta. Ettől a perctől kezdve annak, ami történt nem egy értelme volt, hanem kettő.”<sup>23</sup>

Az aranykor<sup>24</sup> utáni életvilágban mindenkinek, aki személyként, személyiséggként tud létezni, üdvtörténete van. Mit is jelent ez a hamvasi értelmezésben? Az *öt géniusz* című esszéjében az üdv fogalmának értelmezési szintje az alapállást jelenti a további munkáihoz. Az üdv az archaikus korban – pl. hébereknél, hinduknál, egyiptomiaknál – közösségi, kollektív fogalom volt. Az üdvet a közösségi szabályok betartása és a szabályok adta rítusokban való részvétel után/közben nyerhette el az ember. A közösségen kívüliek kizárták magukat, nem nyerhették el az üdvet.

Az egyéniség a történelmi törés után, az archaikus közösségen kívül, illetve anélkül jut el a saját maga által eltervezett, imaginált üdvhöz, így saját üdvtörténete van. Ez a fordulat, véli Hamvas, idézte elő, illetve járult hozzá a válsághoz, amelyet még a mai napig nem sikerült megoldani. „A személyes üdv gondolata a kereszténységben tört át egyszer s mindenkorra és ettől a perctől kezdve az emberi személy az ineffabile, a meghatározhatatlan üdvhordozó szentségfoga-

<sup>22</sup> „...az én számomra nemcsak Descartes a modern idők megalapítója, hanem Cervantes is.

A modern időket vizsgálva e két fenomenológus (Husserlre és Heideggerre utal – V.I.) alighanem figyelmen kívül hagyta Cervantest. Amivel azt akarom mondani: ha igaz, hogy a filozófia és a társadalomtudományok megfeledkeztek az ember létéről, még világosabbá válik, hogy Cervantesszel egy nagy európai művészeti ág kezdődik, amely nem egyéb, mint ennek az elfelejtett létnek vizsgálata. Valamennyi nagy egzisztenciális témát, amit Heidegger a *Lét és idő*-ben elemez, s amelyekről azt mondja, hogy a korábbi filozófia elhanyagolta őket, a regény négy évszázada (a regény európai reinkarnációjának négy százada) feltárta, felmutatta, megvilágította. A regény a maga módján és a maga logikájával sorra felfedezte a lét különböző vonatkozásait...” KUNDERA 1992. 14-15.

<sup>23</sup> HAMVAS 1994A, 291–292.

<sup>24</sup> Hamvas így ír az aranykorról a *Scientia Sacrában*: „Jiam-Shid az az őskori király, akit a kínai hagyomány Huang-Ti (Nagy Sárga Úr) néven, a hindu hagyomány Manu, az egyiptomi Menes, a görög Minos néven ismer. Jiam-Shid a többi nép hagyományaiban szereplő uralkodókkal együtt nem más, mint az Ember, éspedig az ősi Szellem-Ember. A héber hagyomány ezt az embert Adamnak mondja. Ez az Első és az Eredeti ember. Jiam-Shid megalapítja a béke, a rend, a termékenység birodalmát. A birodalom kies volt, és tiszta, mint az égiek lakóhelye. Ez a Ver volt, amit a görög hagyományban aranykornak neveztek, a héber hagyományban pedig Édenkertnek.” HAMVAS 1988D23.

lom, aki rendelkezik önmagával, vagyis szabad, s ettől kezdve az üdv nem rítus és törvény és közösség – gondolkozásban való élet következménye, hanem minden ember egyéni létkérdése, amelybe a közösségnek beleszólása nincs.”<sup>25</sup> Az üdv fogalmán meglátása szerint tulajdonképpen a „[...] minden időben az elképzelhető és megvalósítandó legmagasabb értékfogalmat szokták megjelölni. Az üdvben az életjelentőség és az örök jelentőség egymástól nem választható el. Minden valódi életérték üdvérték, ami pedig nem üdvérték, az az életben is értéktelen, legfeljebb és csupán csak, mintha csak élet lenne és üdv nem lenne, ami abszurd és nonsens.”<sup>26</sup> Ebben a korban, amelyben élünk a személyiség, a megismételhetetlen, helyettesíthetetlen és egyszeri individuum autentikus léte az, amely az üdvöt segíti elérni. Vagyis a sorsrealizálás folyamán az élet által kapott lehetőségeket kell megvalósítani, és a transzparens egzisztenciát kell megteremteni.

Hamvas továbbgondolja a lét-törés utáni helyzetet, s azt mondja, hogy nemcsak történetünk, hanem az életvilágunk is megkétszereződik, illetve háromszorozódik az aranykor után. A *regényelméleti fragmentumban* – mint már a fentiekben volt róla szó –, világosan értelmezi a valóság, a realitás és a szélmalomvalóság hármasságát. Az új realitásfogalom érvényessége dominál a történelemben, így a személyiség életvilágában is, amelyet a hatalmon lévőknek fenn kell tartaniuk azért, hogy hatalmon maradhassanak. Amit az emberek többsége valóságnak tart, az nem más, mint megtévesztés a hatalom megtartása érdekében. Akkor kezdődött el a világválság, amikor a tudomány is magáévá tette ezt a realitás-fogalmat. Hamvas mindezek következtében amellet érvel, hogy létezik az „[...] egyik oldalon a realitás, az állam, a kapitalizmus és a tudomány realitása, a másik oldalon a szélmalomvalóság. [...] Don Quijotével kezdődik, mert Don Quijote abba a realitásba nem egyezett bele, és kortársaival, Hamlettel, Böhmmével és Monteverdivel külön történetet alapított. [...] Ez az élet, ahogy élünk, és ahogy nem lehet. Ez a szélmalomélet. Ez a Hamlet-szituáció.”<sup>27</sup> Tehát létezik az ideális valóság, a hazugságokkal telítődött realitás és az ezzel szembenálló szélmalomvalóság.

A hazugságot a nem-valóságban, a 'realításban' látja érvényesnek tehát, amely a konkrét kommunikációs életvilágbeli szituációkban „realizálódik”. E probléma értelmezésekor a titok- és a hiány-fenomén egyik jelentős megnyilvánulásáról, a hazugságról olyan értelemben nem beszél, amelynek két módozata van; lehet kimondott és lehet néma. Meglátásunk szerint mindkét esetben alapvető a két perspektíva: a hazug és a megtévesztett perspektívája és életvilága. A

<sup>25</sup> HAMVAS 1988A, 59. Itt kell jelezni, hogy Hamvas egyetlen kollektív kategóriát tart autentikusnak saját korában, s ez az emberiség közössége. Minden kreált közösségtípus, faj, nép, osztály, vallás sorban elbukott, hiszen a személyiség, az individuum, a megismételhetetlen, a helyettesíthetetlen egyéniség nem olvadhat fel ezekben, mint ahogyan erre kísérletek történtek.

<sup>26</sup> HAMVAS 1988A, 60.

<sup>27</sup> HAMVAS 1994A, 291–292.

maszk, az álarc „működési mechanizmusai” ebből a kettősségből, a kettős perspektívából érthetők meg. Mit rejteget és miért is kell az álarc? Valójában azért, mert a hamvasi értelemben vett valóság és realitás nem fedi egymást, s ebben a reális-valóságban nem fedhetjük fel arcunkat. Az életvilág választási- és döntés-mechanizmusában a rejtőzködés, a titok, az elhallgatás, a hazugság a „nem-igaz” cselekvési- és érvelési technikák domináns tényezők, s mint ilyenek alapvetőek mind a megtévesztő, mind a megtévesztett pozíciójában. Úgy is tekinthetjük ezt, mint a játékelmélet egyik alappozícióját, hiszen az Én döntési szituációjában mindenkor befolyásoló tényező a Másik (vagy a Többiek) játszmáinak, kommunikációs hálójának ismerete vagy nem-ismerete.

E játszmák egy különösen jellemző esetében az arlequini attitűd egy sajátos törvényekkel működő világához mutat kiutat.<sup>28</sup> A létezés logikája paradox, s ezért a közösség, a magány, a nyelv világa is paradox.

A ’világkarneváli’ maszkok, a hamvasi értelemben vett reális világ maszkjai úgyesen próbálják a *titkokat* fedni. A *titok*, mint a hiány sajátos dimenziója – meglátásunk szerint – itt úgy definiálja önmagát, hogy nincs jelen valami az életvilágomban, ami a Másik számára jelen van, s ugyanakkor a teljességhez szükségem lenne rá. A titok-fenomén a megmutatkozás ellentettje, elleplezés, elrejtőzés vagy tudatos elfedettségre. A maszk titkai csak akkor fedhetők fel, ha a tükör összetörik, amibe a maszk néz, ugyanakkor más szituációban a maszk lehullása nem jelenti a valóság tiszta megjelenését. A „Tükör” című esszéjében így ír: „Az összetörés nem a maszkot éri, hanem azt, ami a maszk mögött van: az igazat. Mert az igaz választotta a hazugságot. Nem az válik semmivé, ami az arcot eltakarta, hanem az arc, ami el van takarva. S ez újra a maszk igazsága: a maszk igaz marad; tovább hazudik. Még akkor is, ha mögötte már nincsen semmi.”<sup>29</sup>

A hamvasi koncepcióban egyik lényeges maszk-feloldó életvilágbeli lehetőség az *éberség*, mint sajátos viszonyulás a történeti és a mindenkori valósághoz, amely azonban csak keveseknek adatik meg.

De mi az éberség, milyen lét-állapot, kik juthatnak el, és hogyan ehhez az állapothoz? Kérdések sokasága vár megválaszolásra. Hamvas a számára elfogadható válaszokat az Upanisadokban találja meg. A Veda értelmezésében nemcsak a világ minden dolga felől való tudás, nemcsak a dolgok eredeti értelmének tudása, hanem a tulajdonképpeni jelentése szerint: éberség (vidya).<sup>30</sup>

<sup>28</sup> Lásd erről: HAMVAS 1987A, 272. („Arlequin”) HAMVAS 1987A, 273. („Arlequin”)

<sup>29</sup> HAMVAS 1987A, 161. (A tükör)

<sup>30</sup> Szövegszerűen, saját fordításában az Ísa-upanisad vonatkozó részeit elemzi a Scientia Sacrában. Az avidya állapotában az emberi lelkek azt hiszik, hogy „[...] vágyaik, szenvedélyeik, akaratuk, gondolatuk, képzeletük, érzékviláguk valóság. [...] Az avidya nem vakságot jelent, nem tudatlanságot, hanem kába álmodást. Lefokozott létet. Zárt létet.”<sup>30</sup> HAMVAS 1988.C, 35–36.

Az éberség mint lét-állapot kell, hogy jellemezze többek között a jövő filozófusait. Az ébereknek közös világuk van, nyílt létben élnek, és a „mindentudás” elérhető számukra a Véda tanításainak értelmében, s ennek következtében felelősek az emberiség jelenkori és további sorsáért. Hiszen a történeti emberben a tudattalanba zárult be az éberség. Így a tudattalan lesz metafizikaivá, amely az éberség minden jegyével rendelkezik. A történeti ember tudata a „kábaság” szerve lett és lesz, amellyel nem lehet a mélybe süllyedt létet megmenteni.

*A Mikropsyché és a Makropsyché vonatkozási pontjai – út a Mikrotheoszhoz*

Hamvas a Mágia szútrában nemcsak egy elméleti-filozófiai körvonalazását adja a történeti és ismeretelméleti szempontból levont konzekvenciáknak, hanem praktikus útmutatásokat is közvetít. A fentiek és az alábbi problémák tükrében érvényes lehet a következő kérdés: mi ez, ha nem rendszer, mi ez, ha nem egy központi elvet minden részelemzésre előtérbe helyező elmélet, amelynek egyik lényeges dimenziója az univerzalitásra törekvés? Természetesen nem a klasszikus, nem a 19. századi értelemben vett filozófiai rendszer, hanem a megértett ősrendből egy kevésbé zárt, de mégiscsak rendszerszerűséget is magába foglaló bölcselet.

E felfogásmódnak fundamentuma egységesítés mint folyamat, illetve a világ-egység tételezése, amely a hamvasi értelmezésben a következőképpen jelenik meg: mivel az ember mint Mikropsyché az életlehetőségeket egészben, egységben kapja, így ez az egység valamilyen módon eleve adott számára, amely kiinduló helyzetet jelent az egyén életében a realizáláshoz, a személyiséggé váláshoz. A Mikropsyché és a Makropsyché kettősségében ténylegesen az a dilemma is meghúzódik, hogy a Makropsyché, mint a hiánytalan, az univerzális, az isteni lélek eleve egységesít, amelyből következően érzékek, tudat, képzelet harmóniája együtt létezik. Ez az ősharmónia *lehetőségeiben* adott az ember számára, és egyben ebben van a személyiséggé válás lehetősége is, s ekkor a Mikropsychének módja nyílik a realizálás folyamatában a mikrotheosszá válásra.

A realizálás ugyanakkor Hamvas értelmezésében az élet és a szöveg, egy adott és megértett klasszikus szöveg kapcsolódási pontjait is jelenti. „Az élethez meg kell találni a hiteles szöveget, a szöveghez meg kell találni a realizáló egzisztenciát.”<sup>31</sup> A realizálás nem más ebben a folyamatban, mint második születés, amely sohasem zárul le, amely sohasem kész állapotot hoz létre. A transzparens egzisztencia fogalmát vezeti be ezen nem kész állapot kifejezésére, amellyel az el-nem-rejtett lét, a maszk nélküli lét értelmezését precízebb, pontosabb fogalomkörben helyezi el. Ha az átvilágított, a nyitott egzisztencia sikeresen megva-

---

Három fokozata van: mély álomnélküli alvás, álom, ébrenlét, amelyben az ember lát és tud, de még nem éber. Az éberség a megértéshez vezető döntő és utolsó lépés, amely segít a „nem-igaz”, a realitás világában eligazodni

<sup>31</sup> HAMVAS 1992, 208. 266. (Interview)

lósul az individualitás szintjén, akkor lehullanak a maszkok az Énről és a Másikról is.

A központi tétele tehát az, hogy az ember lehetőségeit tekintve mikrotheosz, márpedig ha az, akkor isteni adottságokkal rendelkezik. Vagyis a kis lélek a Nagy lélek része olyan értelemben, hogy létezési struktúráját tekintve azonosak? – kérdezhetjük. A hazai filozófia első rendszer-alkotójának, Böhm Károlynak is lapvetően ez az egyik kérdésfeltevése.<sup>32</sup>

Hamvas azonban itt Baadert hívja segítségül, és a Böhm által értelmezett ember és világa meg sem érinti, mondhatnánk azt is, hogy nincs 'tudáshorizontjában' a böhmi megoldás. Értelmezésében amellet érvel, hogy az emberi létben, eredendően és alapvetően, az ásványoktól kezdve a növényeken, az állatokon keresztül az egész emberiség benne van, a különféle nyelvek, törvények stb. De a Kozmosz is. Mivel az ember, akinek nem környezete, hanem világa van, benne van az érzékfelettség, a lélek és a szellem, morálja és vallása van az egzisztenciális léten túl, ezek miatt nem kis világ (mikrokozmosz), hanem lehetőségeit tekintve kis Isten, mikrotheosz, teljes és így egész. Azonban ez csak elvileg, a teória szintjén állja meg a helyét, ez csupán mint kiteljesíthető lehetőség adott, és az ember mindenkori életterve, a realizálás folyamata ebből építkezik/építkézhet. De a mindennapok többnyire ezt nem engedik kibontakozni, hiszen az életfenntartás (mondhatnánk Böhm Károly szavaival az ösztönök és a hiányok kielégítése, megszüntetése) s a becsvágy, a megalkuvási helyzetek a teljesség kibontakoztatása ellen dolgoznak.

Valójában mi is az élet? Mi is a világi élet? Miért is hiánylény<sup>33</sup> az ember? – kérdezzünk tovább a hamvasi értelmezésre. Gondolatvezetése a továbbiakban erre is vonatkozik: „Élet addig van ténylegesen jelen, amíg az embernek hiánya van. Sehnsucht, das grösste Glück des Menschen – ahogy Goethe mondja, az élet lényege a sóvárgás, mert önmaga üres. Leben is kein Wesen, sondern Begierde des Wesens – az élet nem szubsztancia, hanem a szubsztanciára való éhség, írja Baader. Élettel nem lehet jóllakni. Életet nem lehet befejezni. Életet nem lehet kielégíteni. A merő élet hiányérzet és szomjúság valamire, ami nem élet, hanem táplálék és ital és tartalom és szubsztancia. Az élet izgalom és nyugtalanság és kívánság, amely éhséget eszik és szomjúságot iszik és álomról álmodik. Ami csak élet és semmi más, a szenzációk ájultsága, ez azoknak az élete, akik csak élnek.”<sup>34</sup> Így tovább gondolva amellet érvel, hogy „Az emberi létezés annyi, mint az egész létezés állandó jelenlétében és esedékességében lenni.”<sup>35</sup> Ebben az esedékességben a Mikrotheosszá válás lehetősége és a realizálás folyamata je-

---

<sup>32</sup> Lásd erről: VERES 2012.

<sup>33</sup> Itt szeretnénk jelezni, hogy az ember mint 'hiánylény' fogalmát nem A. Gehlen és nem J. P. Sartre értelmezésében használjuk.

<sup>34</sup> HAMVAS 1994B, 269–270.

<sup>35</sup> HAMVAS 1994B, 239.

lentik a koordinációs pontokat. Tehát Hamvas úgy véli, hogy a létteljesség megvalósításának lehetősége fennáll, és az erre vonatkozó megismerés, a valóság teljességének megismerése a következő feladat. A valóság és a létezés jelenvalóságának megismerésére és értelmezésére vonatkozóan kell a következő lépéseket tenni. A valóság és létezés azonban nem ugyanaz. Hamvas szerint, mivel ezt a problémát és a közöttük lévő összefüggéseket az európai filozófia hagyomány nem magyarázza kellőképpen, illetve nem lehet az európai filozófiai hagyomány alapján megérteni, ezért a hindu metafizikai hagyományokhoz kell fordulnunk, amelyből világosan kiolvasható a megzavart lét milyensége.

Vagyis miről van szó? A történeti ember lét-zavarodottságáról, az álom és az éberség problémáiról, amelyekről a *Scientia Sacra* vonatkozó részeinek értelmezésekor már szoltunk.

E ponton kerülhet megvilágításra az, hogy az értelmünk és a 'látásunk' épségét, az eredeti éber állapotot hogyan lehet és kell visszaállítanunk, hiszen ebben a lefokozott tudatállapotban (avidya) képtelenek vagyunk a valóság tiszta átlátására. Így ezen állapot azt sem engedi, hogy a saját életvilágomban működő erőket világosan lássam, arról nem is szólva, hogy értelmezsem. A lefokozott lét- és tudatállapotban, illetve a tudattalanban élő embernek semmi lehetősége nincs személyiségének felépítésére, hiszen nem éber, nem tudja szellemét, lelkét, testét a klasszikus értelemben vett harmóniára hangolni, nem tudja egységbe szervezni. Tovább bonyolítja a problémát, hogy a keresztény hagyomány az eredendő bűnre viszi vissza (itt a kereszténység és Baader eredendő bűn-felfogására utal) a megrongált lét kialakulásának okait, a modern tudományok álláspontja szerint pedig az emberi test betegedett meg, ami – meglátása szerint – szintén nem elégséges ok a léttöredezett állapot jelenvalóságának létrejöttéhez, illetve annak indoklásához.

A Mágia szútrában a ténylegesen egyetemes, teljes emberi létezésnek három axiómáját adja meg, amelyet úgy is értelmezhetünk, mint a valóság- és a létteljesség fundamentális és kötelezően érvényes törvényszerűségeit a működő autentikus életrendben. Az első a létezésre (ontológiai), a második a megismerésre (ismeretelméleti), a harmadik a praktikus megvalósításra (gyakorlati-morális) vonatkozik.

Világosan kell látni, és ebben az értelemben építkezni,

- „hogya a létezés minden emberben állandóan és teljes egészében esedékes,
- a valóságot a maga teljességében el kell ismerni,
- az összes lehetőséget birtokba kell venni.”<sup>36</sup>

Mit foglalhat magában az a tétel, hogy állandóan és teljes egészében esedékes a lét, a létezés? Az esedékes fogalomköre a mindenkori aktualitást, az aktuálisan

---

<sup>36</sup> HAMVAS 1994B, 245. (*Mágia szutra*)



itt és most megvalósítandó létet jelenti, amely folyamatos és teljességre törekvő kell legyen, s ez a valósághoz, az ősharmónia eléréséhez vezethet, megszüntetve az avidya állapotát, a lefokozott létet.

Elismerni-megismerni a *valóságot* és nem a fenti értelemben vett realitást kell. Létezésünk töredékes a normálishoz képest, melynek képét magunkban hordjuk. Ezt a rongált létet nevezi Hamvas ontológiai defektusnak, amelyet meg kell szüntetni.

A konkrét itt-lét azokat a lehetőségeket hordozza, amelyekből a számunkra adottakat birtokba vehetjük, realizálhatjuk, de ez csak mint elvi feltevés állja meg a helyét. Hiszen esélyük van, de a realizálás folyamatában a szükségszerű vagy éppen a véletlen – amit Hamvas itt nem von be a realizálás mechanizmusába, illetve a fenti törvényszerűségekre –, amit éppenséggel sorsnak is nevezhetnénk, megvételzhatja a realizálás folyamatában szükségképpen jelenlévő elemeket. A koncepciójában a cél a tudatosan megtisztított éleltrend, a hiteles és ép létezés megteremtése.

Gondolatmenetének lényegét tekintve úgy tűnik, hogy a klasszikus lételméleti dimenziók mentén, részben más fogalmi és nyelvi keretben, de ő is *lét* – *valóság* – *lehetőség* összefüggéseiben és törvényszerűségeiben gondolkodik.

Mindezekkel együtt Hamvas – *testi–szellemi–lelki* egységét feltételezve az embernek – úgy véli, hogy ennek az egységnek a helyreállítása következtében újra előállhat az éberség állapota.

Úgy tűnik, nem tud elszakadni – bármennyire is ellene van, és bármennyire szeretné – a klasszikus filozófiai kerettől, illetve diszciplínáktól, hiszen vannak határozott ontológiai, metafizikai, ismeretelméleti és etikai vonatkozási és koordinációs pontjai, összefüggései felfogásának. Elméleti vonalvezetése sajátos érvelési technikával és sajátos nyelvezettel rendelkezik-párosul, amelyet az észszerűség időnként töredezetté tesz, ezért nincs egy folyamatos „feszesség” gondolatvezetéseiben. Ez érzékelhető egy igen lényeges és központi tétel magyarázatakor is, amikor a primordiális egész visszaállítását elemzi a reintegráció folyamatában, amelyben alapvetően három egységet gondol át, az esztétikait, a logikait és a morálist. Ezt, a klasszikus filozófiákban is meglévő hármas egységet értelmezi a filozófia résztudományai és az azokhoz kapcsolódó emberi megismerő tevékenységek összefüggései kapcsán.<sup>37</sup>

Tudomány-rendszertanilag ez azt jelenti, hogy a lételméleti és metafizikai elemzések mellett felveszi az értékelmélet klasszikus hármását: a logikát, az etikát és az esztétikát, s az emberi testi–lelki–szellemi képességeket e struktúrában látja értelmezhetőnek és értelmezendőnek.

Hamvas a logikai – morális – esztétikai hármasságot tehát ugyanúgy tételezi az emberi teljes lét magyarázatakor, mint az ún. filozófiai rendszerben gondol-

---

<sup>37</sup> HAMVAS 1994B, 256. (*Mágia szutra*)

codók.<sup>38</sup> Hogyan is írja? „A normális ember az igaz, az éber és az egészséges egyben. A normális ember a morál, az esztétika és a logika síkján is ép, testben, lélekben, szellemben.”<sup>39</sup>

Itt egy olyan folyamatról is kell, hogy szó essen, amely Hamvas értelmezésében nélkülözhetetlen a normális, az igaz, az éber emberi élet megvalósításában. Ez a folyamat kettős, illetve párhuzamosan haladhat a kettő egymás mellett, illetve egymást áthatja. Ezek az imagináció és a realizálás.<sup>40</sup> A realizálásról már szóltunk.

De mi is az imagináció? Az az életképzelet, életterv, amivel az Én mint létező a számára ontológiailag adott lehetőségekből – a megismerés folyamatával együtt – megvalósítja az üdvöt. Erről így ír: „Az élettervet úgy kell felépíteni, hogy az az üdvöt szerezzé meg. Az ember önmagát ezen a ponton nyeri meg, vagy veszti el. Aki életének sikeréért küzd, üdvét csaknem minden esetben eljuttatja, akár felelőtlenségből, akár könnyelműségből, gyengeségből, élvágyból, jellemhibából, léhaságból, tudatlanságból, vagy mert magát becsapta és elhitte, hogy a fontos az élet.

Még egyszer: az élettervnek úgy kell felépülnie, hogy az embert üdvét elérje. A tervet mindenkinek magának kell elkészíteni. Üdvömet senki más helyettem nem szerzi meg. Megszerzésben pedig teljesen szabad vagyok.”<sup>41</sup>

Amellett érvel, hogy az imagináció a számunkra adott létből, ami mindig jelenlét, itt-lét, építkezik, (s itt Baaderre és J. Böhmre hivatkozik). „Mint Baader mondja, az emberben a lét és jelenlét (Sein-Dasein) elválasztható és megkülönböztethető lenne oly módon, hogy a lét minősítetlen (kvalitás nélküli) és az ittlét (élet) minősített (kvalifikált) lenne. Baader, Böhme alapján azonban azt mondja, hogy számunkra a lét mindig mint jelenlét van adva. A merő lét (Sein) számunkra semmi (Nichts, Ungrund). Létezésünk okvetlenül már minősített létezés.

Éppen ezért imaginációnk eredetileg nem üres. Nem üres lap. Nem minősítetlen. Az emberi létezés összava bele van írva. És látás csak ebben a minősített látásban lehetséges. Az éberség legmagasabb fokán is emberi éberség.”<sup>42</sup>

---

<sup>38</sup> Itt kell utalnunk a böhmi és a brandenstini filozófiai rendszer teljességét alapozó ember-fogalomra. Böhm Károly filozófiájában az öntét, az ember, az önértékű szellem a valóság és az értékek világának „jelentő csomója”, s mint ilyen a világ, a Mindenség központja. Öntét és ön-érték az emberi szellem, s mint ilyen testi, lelki és szellemi egység. Mindezek a filozófiájában megfelelő részdiszciplínákban kapnak elméleti elrendezést, az összefüggések hálózatának értelmezését. Így a logikában, az etikában és az esztétikában. Brandenstein Béla bölcséletében is az ember, a mikrokozmosz a test–lélek–szellem egysége, s a filozófiai rendszere is erre a tengelyre épül fel, különösen akkor, amikor a metafizikában tárgyalt úgynevezett életágakat elemzi; a mindennapi, a tudományos és a művészi alrendszereket s a mindent átható „szellemi élet-tant”, az etikát.

<sup>39</sup> HAMVAS 1994B, 337. (*Mágia szutra*)

<sup>40</sup> lásd erről THIEL 2002, 59–63.

<sup>41</sup> HAMVAS 1994B, 271.

<sup>42</sup> HAMVAS 1994B, 310.

Ha tehát elfogadjuk Hamvas érvelését, akkor mindig minősített az itt-létünk, a létezésünk, és akkor feltehetően a klasszikus értékhármasság (igaz-jó-szép) különféle megjelenésformáinak lehetőségei jelen vannak az élettervem elkészítésében és megvalósításában. Ilyeténképpen a „hiányaim” feltöltésének, megszűntetésének a lehetőségeiről is szó lehet Böhm Károly felfogása értelmében.

Visszatérve a megtört lét, a széttöredezett lét problematikájához, egyértelmű feladat tehát, hogy azt valahogyan teljessé kell tenni, s ehhez az első hiteles autentikus létezés, az aranykor, az eredet, (vagy ahogyan Szabó Lajos fordítja Böhme Urstand fogalmát, az alapállás), a „status absolutus” a megfelelő viszonyítási pont, amely az univerzális orientáció szükségességét veti fel

Azonban még egy hagyomány van, amely a megváltástól eredeztethető, s ez tovább bonyolítja Hamvas számára a lehetséges megoldást, de ez problémánk szempontjából, a hiány és a hazugság fenti összefüggéseinek szempontjából irreleváns, illetve messze vezetne ennek a szálnak a kibontása az eredeti kiindulópontunktól, az eredeti problémafelvetéstől.

Ezek után a következő felteendő és megválaszolandó kérdések követhetik egymást a hamvasi koncepcióra vonatkozóan. Így az, hogy mi is történik velem ebben a hiányokkal telített, inautentikus világban? Mit kell tennem a hiányvilág, a széttöredezett lét megszüntetése érdekében? Vissza kell állítanom az egészséget, az imaginációval (életképzelet) valamint a realizálással az ontológiai defektust kell helyreállítanom. Vagyis: az egészben adott létlelehetőségben eredendően magamban hordozom az őrend képét, s az üdvtervem megvalósításában, a realizálásban azzá leszek, amit az imaginációmba helyezek, amit a lehetőségeimből megvalósítani készülök. Úgy véljük, hasonlóképpen működik ez a folyamat, mint Böhm öntét-fogalma és a projekció mechanizmusai. Tulajdonképpen Hamvas egy másfajta diskurzusba helyezte a böhmi alapproblémát. Az öntét mint tevékeny valóság, a kis Én a Nagy Én összefüggésrendszere Hamvasnál több vonatkozásban hasonlóan íródik le és értelmeződik, de nem az elvont spekulativitás modellezésében érhetjük mindezt tetten, hanem a konkrét egzisztenciális lét síkjába-mezőibe, dimenzióiba-összefüggésrendszerébe helyezve, illetve azokból építkezve-értelmezve a dominanciákat.

Az univerzális orientáció és a transzparens egzisztencia, az autentikus, az átlátszó, a nyitott itt-lét összefüggéseire vonatkozó összegzése a *Scientia Sacra* harmadik könyvében fogalmazódik meg. Alapállása szerint az igazság szelleme, a Szent Szellem, aki az igazságba beavat. A Szent Szellem, amely nem más, mint a pneuma tész alétheiasz, „[...] az univerzális orientáció és a transzparens egzisztencia egysége. Az első fokozat az igazságot felismerni, a második az igazságban lenni, a harmadik az igazságért lenni. Az igazságnak olyan légkörében élni, hogy az embernek külön bizonyítékra ne legyen szüksége... Aki az egésznek megnyílik, önmaga átlátszóvá lesz. A rejtekhelyből kilép, a biztosítást feladja. [...] Nincs szüksége védelemre, sem vallásra, sem elméletekre, mert nem könnyít magán, és magát nem akarja kivonni, hanem éppen belevetni, és

önmaga és a világ valóságát akarja helyreállítani. Minden homályt eloszlatott. Fedetlenül áll és nem takar el magában és magából semmit. Mindenki számára állandóan készen és nyitva. Alétheia, ez a fedetlenség. Részesülni az igazságból, amely teljes egészében mindig itt van. Csak aki megnyílt, az tud megnyilatkozni.<sup>43</sup>

## Irodalom

Athenaeum-tár = Athenaeum-tár. A Magyar Filozófiai Társaság vitaülései 1938–1944. Repertórium. Szerk.: Kőszegi Lajos. Veszprém, Comitatus, 1998. (Pannon Panteon)

Beck 1936

BECK, Friedrich Alfred: Im Kampf um Philosophie des lebendigen Geistes. Breslau, Verlag BENSE 1938

Bense 1938

BENSE, Max: Die abendländische Leidenschaft. München – Berlin, R. Oldenbourg, 1938.

Hamvas 1941

HAMVAS Béla: Szellem és egzisztencia. (Karl Jaspers filozófiája). Philosophia, a M. Kir. Horthy Miklós–Tudományegyetem Filozófiai Intézetének közleményei, I. Szeged, Dunántúl Pécsi Egyetemi, 1941. 53 l. Füzve, kiadói borítékban. Első kiadás.

Hamvas 1987a

HAMVAS Béla: Hamvas Béla 33 esszéje. Budapest, Bölcsész Index, ELTE, 1987.

Hamvas 1987b

Hamvas Béla: Silentium. Titkos jegyzőkönyv. Unicornis. Budapest, Vigília, 1987.

Hamvas 1988a

Hamvas Béla: Az öt génusz. A bor filozófiája. Szombathely, Életünk Könyvek, 1988.

Hamvas 1988b

Hamvas Béla: Wordsworth vagy a zöld filozófiája. In: Hamvas Béla: A láthatatlan történet. Budapest, Akadémiai, 1988.

Hamvas 1988c

Hamvas Béla: Szellem és egzisztencia. Pécs, Baranya Megyei Könyvtár, Pannónia könyvek, 1988.

Hamvas 1988d

Hamvas Béla: Scientia Sacra. Budapest, Magvető, 1988.

Hamvas 1992

---

<sup>43</sup> HAMVAS 1988E, III. 122–123.

- Hamvas Béla: Interview. In: Patmosz Esszék, 1.rész, Patmosz I–II. – Esszék, 1. rész (1958-1964), 1. kiadás. Szombathely, Életünk Szerkesztősége – Magyar Írók Szövetsége. Nyugat-magyarországi Csoport Életünk Könyvek, 1992.
- Hamvas 1994a
- Hamvas Béla: „Regényelméleti fragmentum.” Hamvas Béla Művei 7. In: Arkhai. Szentendre, Medio, 1994/273. 291–292.
- Hamvas 1994b
- Hamvas Béla: Tabula smaragdina (1947–1950) – Mágia szutra (1950). Szombathely, Medio, 1994.
- Hamvas 1998
- Hamvas Béla: „Heidegger egzisztenciális filozófiája.” In: Athenaeum-tár. A magyar Filozófiai Társaság vitaülése 1938–1944, Veszprém, Pannon Panteon, 1998.
- Hamvas 1999
- Hamvas Béla: Az írás platonizmusa. In: A nevezetes névtelen. – 30 éve hunyt el Hamvas Béla. Szerk.: Darabos Pál – Szathmári Botond. Budapest, Osiris – Hamvas Béla Kör, 1999.
- Heidegger 2001.
- Heidegger, Martin: Lét és idő, Budapest, Osiris, 2001.
- Kecskés 1943
- Kecskés Pál: A bölcsélet története főbb vonásaiban. Budapest, Szent István Társulat, 1943.
- Kelemen 2007
- Kelemen János: Dante–Petrarca–Vico, Fejezetek az olasz irodalom és filozófia történetéből, Budapest, Áron – Borzsek, 2007.
- Kundera 1992
- Kundera, Milan: Cervantes alábecsült öröksége. In: A regény művészete, Budapest, Európa, 1992
- Török 1988
- Török Endre: Ami teljes, és ami részleges. – Hamvas Béláról. In: Scientia Sacra. Az őskori emberiség szellemi hagyománya. Budapest, Magvető, 1988.
- Thiel 2002
- Thiel Katalin: Maszkjáték – Hamvas Béla Kierkegaard és Nietzsche tükrében. Veszprém, Veszprémi Humán Tudományokért Alapítvány, 2002.
- Zalai 1984
- Zalai Béla: Etikai rendszerezés (1910) In: Zalai Béla: A rendszerek általános elmélete. Budapest, Gondolat, 1984.
- Veres 2012
- Veres Ildikó: A hiány és a létteljesség fogalomköreinek tematizálása a magyar nyelvű filozófiai gondolkodásban, ( kézirat) Bükk-szentkereszt – Miskolc, 2012.



## Teória és praxis Hamvas Béla életművében

„Az élethez meg kell találni a hiteles szöveget, a szöveghez meg kell találni a realizáló egzisztenciát.”<sup>1</sup>

Kevés olyan gondolkodó van, akinek az írásaiban a teoretikus megfontolásokon túl konkrét, az életvezetésre vonatkozó gyakorlati útmutatásokat is találni. Hamvas Béla életműve ilyen. Az egész életműre jellemző, hogy minden elméleti fejtegetés, minden teoretikus megközelítés annyiban fontos, amennyiben hasznosítható az egyéni életgyakorlatban. Hamvasnak „szava” is van erre, ez a *realizálás*. Írásaiban szervesen összefügg a teória és a praxis, pontosabban a teória a praxist szolgálja. Ez a megállapítás nem csak az esszékre igaz, de a fő művet, a *Karnevált* is jellemzi.

A realizálás Hamvasnál olyan tartalmat kap, amely alapján joggal állíthatjuk, hogy életműve egy egyszemélyes etika (személyiségetika) körvonalait rajzolja meg, amelyben a minőségi emberi létezés követelményei leginkább egy kierkegaard-i – nietzschei morális alapálláshoz hasonlíthatók. A két 19. századi filozófustól Hamvas mégis eltér annyiban, hogy ki is dolgozza „*a hagyományban foglalt tanítás életrendi alkalmazását*”. Ezt a 100 pontban foglalt „programot”, amely életműve egészében visszaköszön – legyen szó művészetekről, vallásokról, tájakról vagy irodalmi művekről –, a *Mágia szutra* című esszéjében fejti ki. A *hagyomány* központi jelentőségű az életműben, mert a hagyományból tudható, hogy mit is kell valójában megvalósítani, mi képezi a realizálandó tartalmakat. A hagyomány Hamvasnál nem csak az egyes szent könyvek egybe-csengő tartalma az autentikus létre vonatkozóan – mint René Guénonnál, s részben Unamunonál is –, hiszen hagyományba tartozónak tekint minden olyan reveláció értékű művet, amelyben adott a „logosz kultusza”, azaz amely művek – hasonlóan az egyes szent könyvekhez – az „autentikus emberi alapállásról”, a létezés mértékéről tudósítanak. Ilyen alapon három fontos követelménynek kell Hamvas szerint megfelelni ahhoz, hogy egy-egy írásmű/műalkotás a hagyomány része lehessen:

1. mutasson rá az ember és a transzcendens világ kapcsolatának folytonosságára,

---

<sup>1</sup> Hamvas Béla: Interview. In: Hamvas Béla művei 3. Életünk, 1992. 249.

2. tudatosítsa az ember isteni eredetét,
3. hirdesse, hogy az emberi sors egyetlen feladata az „istenhasonlóság” megőrzése.<sup>2</sup>

Nagyon széles az a teoretikus fundamentum, amely hordozza az autentikus emberi egzisztenciáról, a „státusz abszolútusról” szóló tanítást, a közös metafizikai tartalmat. Az Újtestamentum éppúgy beletartozik ebbe az elméleti megalapozásba, mint a kínai, hindu, buddhista, héber, arab, görög és egyiptomi szent könyvek egyes tanításai, vagy az európai filozófia és irodalom autenticitásáról szóló művei, a művészetek – zene és képzőművészet – lényegi műalkotásai.

Hamvas gondolkodásának teoretikus alapját azonban nem csak a keleti filozófiák és világvallások hagyományban foglalt tanításai és elméletei adják, hiszen nagyon nagy hatással voltak rá az európai élet- és egzisztenciafilozófiák, így Kierkegaard, Nietzsche, Jaspers, Heidegger és Bergson bölcselete, illetve a regényirodalom Cervantestől Sternen és Dosztojevszkijon át Proustig és Joyce-ig ívelő vonulata is. Ezek a hatások leginkább a személyesség, az egzisztenciális válság, a szenvedélyes igazságkeresés, illetve az autentikus emberi életre való törekvésben ragadhatók meg.

Írásaira jellemző, hogy nem az egyes bölcseltek tételes bemutatására vagy elemzésére törekszik, hanem segítségül hívja, invokálja állításainak igazolására a különböző filozófiák és vallási tanítások egyes lényeges megállapításait. Ezért gyakran éri az a vád, hogy életműve túl eklektikus, hogy átfoghatatlanul nagy műveltségterületet mozgósít, s kritikátlanul állít egymás mellé össze nem illő elméleteket. Ezek a vádak meg is állnák a helyüket, ha Hamvast valamiféle filozófiatörténeti vagy vallástörténeti összegzés és elemzés szándéka motiválná, de esetünkben nem erről van szó. Minden szóba hozott és citált elméleti megközelítés ugyanis csak annyiban érdekes Hamvas számára, amennyiben hozzá tud járulni az eredeti cél, a „státusz abszolútus”, az „eredeti emberi alapállás” helyreállítására vonatkozó elképzeléseihez.

Hamvas eredetisége éppen abban van, ahogyan szintézisbe hozza és szublimálja mindazokat a tanításokat, amelyeket fontosnak vél, s amelyek teljesebbé tehetik bölcséletét a már vázolt cél érdekében. Miután Kierkegaard nyomán ráébred arra, hogy a válság végső soron egzisztenciális természetű, ő is megfogalmazza, hogy az egzisztenciális válság felismerése és vállalása az első döntő lépés az autentikus egzisztencia realizálása felé. A felismerés azonban nem elegendő, mert ahhoz, hogy az újabb és újabb válsághelyzeteken úrrá tudjunk lenni, azt is tudnunk kell, hogy a válság permanens, az élet természetes velejárója. Mint írja – Kierkegaard-hoz nagyon hasonlóan –: „A válságcentrumot mindenki magában hordja. Válság annyi, mint válságban lenni, válaszolni, választani, elválni, vállalni. Annyi, mint jelen lenni, és nem elrejtőzni és nem elkenni és

---

<sup>2</sup> Vö: Hamvas Béla: *Stientia sacra. Írás és hagyomány*. In: *Tradíció. Kvintesszencia* 1998. 19.



nem elviccelni és nem menekülni sehová, sem elméletbe, sem világnézetbe, sem költészetbe, sem vallásba.”<sup>3</sup>

A válság egzisztenciális értelmezése és a hagyományban való szüntelen elmélyülés együtt adja meg az értelmét a realizálás hamvasi gyakorlatának. Ezt a gyakorlatot, a hagyomány tanításának életrendi alkalmazását a *Mágia szutra* című írás foglalja össze. Míg a „szutra” szó a tanító jellegű vallásfilozófiai írásokra utal, addig a „mágia” a gyakorlatra, az egyéni élet során történő alkalmazásra. A pontokba foglalt írás központi mondanivalója leginkább az Ótestamentumra, az ind filozófiára, Jakob Böhmére, Franz von Baaderre és Szent Pálra támaszkodik, de számos lényeges utalást találunk Kierkegaard-ra, Nietzsche-re és Heideggerre is.

A 100 pont tudatosan építkezik, s a szálak végül a szabadság meghatározásában futnak össze. „Az egyetlen morál a szabadság.” – írja Hamvas Baader nyomán. A szabadság csak „a létezés egyetemességében élő emberre érvényes”, mindennemű leszűkítése – társadalomra, történelemre, fizikai realitásra – a szabadság félreértelmezéséhez vezet. Hamvas számára a szabadság ontológiai fogalom, s ennek alapján határozza meg a realizálás legfontosabb feladatát is, amely szigorúan személyes feladat. Ez „a szabadság megszerzése és tevékeny alkalmazása.”<sup>4</sup> A szabadság az ember számára egyúttal azt is jelenti, hogy nem félni, nyitottnak, megszólíthatónak, transzparensnek lenni, és ezt a nyitottságot az egyetemes tájékozódás igényével összekapcsolni. Két fontos fogalom fogja át ezt a kettős követelményt, a *transzparens egzisztencia* és az *univerzális orientáció* fogalma. Érzékletesen mutatja be ezt a két követelményt Hamvas egy találó hasonlattal, a *parabola-lét* hasonlatával: „Életem legnagyobb erőfeszítése, hogy az örök ismétlés körét parabolává tudjam szétfeszíteni.”<sup>5</sup> Ez a hasonlat igen találó, hiszen a parabola olyan geometriai alakzat, amely valóban nyitott az univerzum egésze felé, ugyanakkor a fedetlenség és nyitottság horizontálisan és vertikálisan is jellemzi.

Ha hozzávesszük, hogy a realizálásnak több rétege, jelentéstartalma is van, akkor láthatóvá válik, hogy ezzel a komplex fogalommal Hamvas az autentikus emberi állapot felé való közelítésre szólít fel. A *Mágia szutra* szövegében és más írásokban a realizálásnak ugyanis több szinonimája is használatos: *metanoia*, *reintegráció*, *transzmutáció*, de néha egyszerűen csak *átvilágítás*, *megvalósítás*, *második születés*. A *metanoia* mint megbánás, önvizsgálat, a platóni hagyományból táplálkozó keresztényi életgyakorlatra utal, a *reintegráció* a szétszórtságából való összeszedettségre, a *transzmutáció* pedig az átlényegülésre, átváltozásra, átalakulásra. A *második születés* a szellem szerinti újjászületésre vonatkozik, amit így fogalmaz meg: „A hagyomány azt tanítja, hogy teljes értékű ember

---

<sup>3</sup> H. B.: Interview. 260-261.

<sup>4</sup> Hamvas Béla: *Mágia szutra*. In: Hamvas Béla művei 6. Életünk 1994. 245.

<sup>5</sup> Hamvas Béla: *Silentium*. Titkos jegyzőkönyv. Unicornis. Vigilia, Bp., 1987. 189.

az, aki kétszer született (dvidzsa), először test szerint, azután szellem szerint. A realizálás középpontja ez a második születés. Az ige leszáll, az emberben megfog, és az ember önmagát (a kisedet) világra hozza. Másodszor, nem az élet, hanem az üdv jegyében.”<sup>6</sup> Az üdv jegyében történő „második születés” azonban nem tartós, egyszer, s mindenkorra stabilizálható létállapot, hiszen a „normális emberi alapállás”, a „státusz abszolutusz”, azaz az ember normális státusza csak egy-egy pillanatra megvalósuló lehetőség csupán, úgy is mondhatjuk, hogy kegyelmi állapot. Kierkegaard-al szólva: „a mozdulatot újra és újra meg kell tenni”. Minden döntés egy-egy újabb kihívás az üdv jegyében történő cselekvésre, s a processzus haláláig tart. Az „alapállás helyreállítása” naponkénti és pillanatonkénti feladat, s közben az ember kölcsönhatásban van a többi emberrel is. „Ahol eredményt érek el, azt a másik is felhasználhatja és használja is. Sok úton egyszerre megyünk. Mégis mind egyetlen úton megyünk. A cél egy: az alapállás helyreállítása” – írja.<sup>7</sup>

A Mágia szutra azonban arra is felhívja a figyelmet, hogy ez a gyakorlat *éber egyéni életgyakorlat*, amely – éppen, mert az üdv jegyében áll – nincs tekintettel konvenciókra, autoritásra, erkölcsi normákra. Egyedüli kapaszkodó – ha egyáltalán kapaszkodónak lehet tekinteni – a hagyományhoz tartozó reveláció értékű művek tanítása az autentikus emberi létezésről. A realizálandó autentikus emberi létezésnek több szinonimája is van Hamvasnál: *autentikus egzisztencia, normális ember, egészséges ember, szakrális szubjektum, infinitezimális szubjektum, státusz abszolutusz és az antropológiai alapállás* fogalma. Valamennyi fogalom értelmé egy olyan magatartás, egy olyan *éber jelenlét*, amely során az ember igyekszik lehámozni magáról a hétköznapi káprázatát, a vágyak, a hataloméhség és a konformizmus maszkját, arra koncentrálna, hogy egy *önteremtő aktus* keretében autentikus formát adjon életének. Ebben az esetben a hagyományhoz tartozó művek indíthatják be az úgynevezett *ébredő elemeket*, mintegy *meditációs objektumként* szolgálva, amelyek arra hivatottak, hogy az ember szembe-sülve saját gyarló és kicsinyes voltával változtasson életén. Hamvas szerint erre az önformáló, önreflexív változásra mindenki képes. Ezt támasztja alá az a három fundamentális jelentőségű gondolat is, amelyet Hamvas a Mágia szutra axiómáinak nevez:

- „létezés minden emberben állandóan és teljes egészében esedékes,
- a valóságot a maga teljességében el kell ismerni,
- az összes lehetőséget birtokba kell venni.”<sup>8</sup>

Ezek az alapgondolatok képezik a realizálás programjának kiindulópontját, erre épül minden további pont. Az első axióma ontológiai jellegű, egyúttal annak elismerése, hogy minden ember egyenlő abban a vonatkozásban, hogy minden

<sup>6</sup> H. B.: *Mágia szutra*. 351.

<sup>7</sup> H. B.: *Silentium. Titkos jegyzőkönyv. Unicornis*. 215.

<sup>8</sup> H. B.: *Mágia szutra*. 240.

ember léte „lehetőség szerinti lét”(Kierkegaard). Ebben a megközelítésben nincs különbség ember és ember között. A lehetőségeket azonban fel kell ismerni, s ehhez segítséget adhat a realizálás programja.

A második axióma a *valóság* hamvasi fogalmára utal, amely nem a közvetlen érzéki realitást foglalja magában (hiszen az *káprázat*, a *visszájára fordult világ*), hanem az érzékfőlöttit is, a teljességet, a lét egészét. Ebben az értelemben a valóság metafizikai fogalom, hiszen az ember nem tudja átfogni a lét egészét (valóság), végessége és világba vetettsége okán. Hamvas valóságfogalma éppen ezért maga a misztérium, mert egyszerre megragadhatatlan az érzékiség és az értelem számára, de ugyanakkor mégis megragadható az érzékfőlötti irracionális tudattartamok és a szellem számára.

A harmadik axióma a gyakorlat, az etika területére utal, mert a lehetőségek birtokba vétele arra bátorítja az embert, hogy szabadon igyekezzen megvalósítani, cselekedeteiben realizálni az autentikus emberi létminőséget. Persze „tévedés joga fenntartva”, de ha törekszünk a „tudatosan megtisztított életrendre”, akkor abból bölcsesség növekedhet. Hamvas szerint a bölcsesség: „felismerni, hogy végül is semmi, de semmi bennünket tökéletesen ki nem elégít, sem érzéki gyönyör, sem gazdagság, sem hírnév, sem hatalom, hanem csak egy: végre végül embernek lenni.”<sup>9</sup>

Ezek után a sorrendet a következőképpen állapítja meg Hamvas: első a szó (*kinyilatkoztatás*), ezt követi a gondolat, amelyben a szó elhatározássá érik, majd a tett, amely a gondolatot követi (realizálás). Ez azonban az élet valóságában bonyolultabb, hiszen az ember hétköznapi életében többnyire mindig cselekvésben van, így magát a cselekvőt kell ráébreszteni saját belső válságára, inautentikus létére. Mindez nagyon hasonlatos Kierkegaard *Vagy-vagy* – béli érvelésére, ahol a kétségbeesés felismerésével és akarásával lehet túllendülni az esztétikai létminőségen az etikai felé. Hamvas szerint is a cselekvőből kell kiindulni, azaz „az áttörésnek a megvalósításból kell a szó felé történnie. (...) Ha az ember a helyeset megteszi, a szót is érteni kezdi, amely a tettben él. Elkezd érteni, hogy a tett nem egyéb, mint a szó aktivitása” – írja.<sup>10</sup>

A szó és a tett közötti feszültség az alapja az egzisztenciális válságnak, ezért a kiindulási pontnak valahol a szó és a tett között kell lenni. Ez a „középhegy” Hamvas szerint az emberben van, nem más, mint a szubjektum belső világa. Ezt a belső világot azonban *Jakob Böhme* nyomán hármas értelemben tekinti a döntés, a választás és a cselekvés közös fundamentumának, *szellemi*, *lelki* és *testi* értelemben. A krízis szerinte mindhárom vonatkozásban jellemzi az embert, sem testi, sem szellemi, sem lelki értelemben nem vagyunk teljesek és abszolútak. A kiindulásnak ebből a „közép”-ből kell történnie, mégpedig abban az értelemben, ahogy Jakob Böhme használja, aki az *imagináció* fogalmával jelöli ezt a közép-

<sup>9</sup> H. B.: Anthologia humana-ötezer év bölcsessége. Életünk, Szombathely, 1990. 22.

<sup>10</sup> H. B.: Mágia szutra. 226.

helyet. Hamvas ezért a következőt mondja: „E középpontról csak akkor van módomban tudomást szerezni, ha a három részre tagolt létezést ismét összerakom és a három rész között lévő határvonalat eltörlöm.”<sup>11</sup>

A Böhme ihlette imagináció Hamvas egyik legnehezebben értelmezhető fogalma, amelyet legtöbbször *életképzelet*nek fordítanak. Hamvas így magyarázza: az imagináció „amikor szem, amely a képet látja, kép is, amely a látványt magára veszi, és maga is e látvánnyá változik és alakul. Az imagináció ugyanis a metanoia (megfordulás, megbánás, bűnbánat, fordulat) és a transzmutáció (változás, átlényegülés) helye. Amit az ember imaginációjába helyez, azzá alakul. (...) A hozzájárulás (azonosítás) helye, az akarat mágikus pontja és az elhatárolás (választás, válság) helye.”<sup>12</sup> Az „életképzelet” az ember víziószerű képe önmagáról, amely a lélek, a test és a szellem közös „műve”, egyszerre az *értelem*, az *érzelem* és az *akarat* munkájának eredménye. Ez képezi minden átförmélődés, átalakulás alapját. Ez egy belső akkumulációs pont, „az ember létezési középpontja”, amely akkor is életformáló erejű, ha a jelentősége nem tudatosul az emberben. Az a kijelentés, hogy az ember azzá válik, amit imaginációjába helyez, nem csak pozitív lehetőségeket rejt magában. A negatív imaginációnak is van következménye, amely romlott, hataloméhes, hazug, megzavarodott, inautentikus életet eredményez. Hamvas hangsúlyozza, hogy ennek az önteremtő aktusnak a sikere az embertől függ, hiszen nem mindegy, hogy mi kerül az imagináció középpontjába. Ebben segíthet a reveláció értékű művekben való elmélyülés „mámmorral, szenvedéllyel, akarattal”, hogy a hagyomány tanulmányozásának segítségével rögzíteni lehessen a normális (hiteles), autentikus ember képét.

Ebben az önteremtő processzusban ugyanakkor az ember teljes mértékben szabad. „Sehol másutt, sem értelmében, (...) sem cselekvésében, sem akaratában, csak imaginációjában, mert senki és semmi nem kényszerítheti, hogy imaginációja középpontjába kit és mit helyez.”<sup>13</sup> Ezen életformáló belső szabadság tudatosítása, elfogadása és tevékeny alkalmazása Hamvas szerint a realizálás legfontosabb feladatává válik, amelynek gyakorlása egyetlen ember előtt sincs elzárva.

---

<sup>11</sup> *Im.* 255.

<sup>12</sup> *Im.* 269.

<sup>13</sup> *Im.* 294.

**Bujalos István**

## **A demokrácia elmélete és gyakorlata Karl Popper aktualitása**

New York város egyetemén (CUNY, CityTech) tanítottam 2009-2010-ben. A New York-i metrón utaztam 2009 őszén, és a metrókocsi egyik reklámtábláján azt olvastam, hogy „2009 a választás éve”. Elírásnak gondoltam, hiszen egy évvel korábban, 2008 őszén választották meg Barack Obamát az Egyesült Államok elnökévé. Tovább olvasva a hirdetést kiderült, hogy szó sincs elírásról. Számos hivatal és pozíció betöltéséről döntöttek a New Yorkiak 2009-ben. Többször mentek választani az emberek, mint 2008-ban, az elnökválasztás évében tették. New Yorkban, az Egyesült Államokban a demokrácia ugyanis állandóan üzemel, és az emberek komolyan veszik a demokráciát, az életformájuknak tekintik. Erről az is meggyőződtem, hogy hiába hívtam vasárnapi philadelphiai kirándulásra a kollégáimat, mivel éppen választás volt, nem jöttek velem.

Karl Popper a társadalmi demokrácia új elméletét és eljárását dolgozta ki a 20. század közepén – elsősorban *A nyitott társadalom és ellenségei*<sup>1</sup> című művében. Popper elmélete igazán hatásos volt. A Helmut Schmidt vezette Német Szociáldemokrata Párt Karl Popper elméletére alapozta a programját a Bad Godesberg-i kongresszusán 1957-ben, majd ezt tette a Dietrich Genscher vezette Német Szabaddemokrata Párt is 1969-ben, míg a CDU-t vezető Helmut Kohl nagy híve volt Karl Poppernek. S nem csak Németországban terjedt ki Popper hatása a teljes politikai szférára, a szociáldemokratákra, a liberálisokra és konzervatívokra egyaránt. Ugyanez a helyzet Nagy-Britanniában is. Vajon a 21. század elején mond-e Popper valamit a mi demokráciahiányos magyar társadalmunknak?

Karl Popper analogikusan gondolkodik: a tudomány analógiájára gondolja el a társadalmat.

Az analogikus gondolkodás nem az eredettel magyarázza, hogy a dolog miért az, ami, hanem párhuzamokat keres és mutat fel két dolog működése között. Az analogikus gondolkodás a dolgot nem az oka, hanem a célja alapján értelmezi.

Platón az embert a társadalommal párhuzamba állítja, és az igazságos társadalom sajátosságai alapján válaszolja meg *Az állam* indító kérdését, hogy milyen

---

<sup>1</sup> Popper, K. R.: *A nyitott társadalom és ellenségei*, Balassi, Budapest, 2001.

az igazságos ember. A *Menón*ban<sup>2</sup> a formával párhuzamba állítva igyekszik meghatározni az erényt – kevesebb sikerrel.

Arisztotelész a *Nikomakhoszi etikát* azzal az analógiával indítja, hogy „minden mesterség és minden vizsgálódás, de éppúgy minden cselekvés és elhatározás is, nyilván valami jóra irányul.”<sup>3</sup>

Az analógia a hasonló célra irányuló működés vagy funkció párhuzamaival értelmezi az egyik dolgot a másik alapján.

Popper szerint a tudomány művelésének a célja a tudás és az ismeret növelése. A tudományos haladás sémája az *Objektive Knowledge* című munkájában a következő:  $P_1 - TS - EE - P_2$ .<sup>4</sup> A kiindulópont mindig valamilyen konkrét probléma, amit a vizsgálódás meg akar oldani, ami kihívás a tudósok és a tudomány számára. A tudomány művelésének első lépése Popper szerint nem a tapasztalatok összegyűjtése, ahogyan azt a tapasztalati tudomány atyja, Francis Bacon gondolta, hanem egy konkrét probléma megfogalmazása. Popper megemlíti, hogy egyszer egy egyetemi szemináriumán fizikus hallgatóktól azt kérte, hogy vizsgáljanak. A hallgatók visszakérdeztek: Mit vizsgáljanak?<sup>5</sup> A példa azt mutatja, hogy a tudományos vizsgálat valamilyen konkrét probléma nélkül nem kezdődhet el.

A második lépésben valaki vagy valakik javaslatot tesznek a probléma megoldására. A megoldás lehet egy átfogó elmélet vagy csupán egy egyszerű állítás, de mindenképpen csak feltételes és időleges megoldás, míg a harmadik lépésben maga a megoldást tevő tudós és az egész tudományos közösség a cáfoló kísérletekkel a megoldást le nem ellenőrzi, és a hibáit ki nem küszöböli. Az így elért megoldás újabb problémát vet fel, vagy a megoldás kapcsán újabb problémák merülnek fel, melyek a tudományos haladás újabb ciklusait indítják el.

A tudomány fejlődésének a feltételeit tárgyalja Popper ismeretelmélete, és nem a tudomány feltételeit, mint tette azt Descartes-tól kezdődően Kanton át a Bécsi Körig a modern ismeretelmélet.

A tudományos haladás feltétele, hogy megoldást minden tudós javasolhat, függetlenül attól, hogy a tudós hol helyezkedik el a tudományos hierarchiában. A tekintély és az autoritás a hibák kiküszöbölésekor sem játszhat szerepet. A tudósok közös nyelvet beszélnek: a racionális érvelés és a racionális kritika nyelvét, és egyetértenek abban is, hogy mit tekintenek az elméleteket, a hipotéziseket és a megoldásokat ellenőrző tapasztalatnak.

---

<sup>2</sup> Platón: *Menón*, in: *Platón összes művei* I., Európa Könyvkiadó, Budapest, 1984, 658.

<sup>3</sup> Arisztotelész: *Nikomakhoszi etika*, Európa, Bp. 1987. 5.

<sup>4</sup> Popper, K. R.: *Objective Knowledge*, Calderon Press, Oxford, 1973. 126. A rövidítések angol és magyar jelentései: P = problem (probléma); TS = temporal solution (időleges megoldás); EE = error elimination (hiba-kiküszöbölés).

<sup>5</sup> Popper, K. R.: *Conjectures and Refutations*, Routledge and Kegan Paul, London, 1965. 46.

Karl Popper az önéletírásában azt állítja, hogy az 1920-as évek végén megoldotta az indukció problémáját. Bertrand Russell<sup>6</sup> szerint ez a probléma megoldhatatlan, noha David Hume óta kétségtelenül ez az ismeretelmélet központi kérdése. Az ismeretelmélet és nem a tudomány központi kérdése, mert Popper megoldása abban a szemléletváltó állításában kulminál, hogy a tudósok számára nem szokott kérdéses lenni, hogy mit tekintenek tapasztalati állításnak.<sup>7</sup> Minden diszciplínában kialakult a tapasztalati állítások hagyománya, s a kritikai racionalizmus közös nyelve, valamint a tudósok egyenrangúságára alapuló, mondhatni demokratikus tudományos élet mellett ez a tapasztalati hagyomány a tudományos haladás harmadik intézményi feltétele. A tudományos haladás három popperi feltétele tehát a közös tapasztalati hagyomány, a közös racionális nyelvhasználat és a demokratikus tudományos élet.

A társadalom, a társadalmi együttélés célja az emberek életének a javítása. A tudomány fejlődése maga is hozzájárul e cél megvalósításához, de végső soron minden emberi erőfeszítés egy jobb világ megteremtésére irányul – ahogyan Popper kései könyvének címében összefoglalja az írásait: ezek az írások egy jobb világ kereséséről szólnak: *Auf der Suche nach einer besseren Welt*<sup>8</sup> a könyv címe.

A társadalom életében is a problémák jelentik a kihívásokat. A társadalmi problémák megoldására a politikák szolgálnak. A politikák tulajdonképpen a politikusok problémamegoldó hipotézisei, melyek vagy beválnak, vagy nem. A politikával szemben elvárás, hogy egy konkrét probléma rövid távú, tapasztalatiilag ellenőrizhető megoldása legyen. A politikusok tulajdonképpen a darabonkénti társadalmi tervezés mérnökei.

Popper úgy gondolja, hogy a politikáknak rövid távú, tapasztalatiilag ellenőrizhető problémamegoldásoknak kell lenniük, hogy a hibáik láthatók és kiküszöbölhetők legyenek. A hosszú távú, átfogó és általános politikákról nem derül ki, vagy nagyon sokára derül ki, hogy tévesek. A rövid távú, tapasztalatiilag ellenőrizhető, de hibás politika megreformálható, a hibás politikus pedig erőszakmentesen leváltható.

A politikák a demokratikus politikai térben<sup>9</sup> versengenek egymással. Popper szerint „a demokrácia kritériuma így hangzik: a demokráciában a hatalmon lé-

---

<sup>6</sup> Russell, Bertrand: *A filozófia alapproblémái*, Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1996, 76.

<sup>7</sup> „Aligha fordul elő – írja Popper –, hogy egy egyedi állítást a tudós nem empirikusan vagy metafizikusan írjon le.” (Saját fordítás – B. I.) Popper, K. R.: *The Logic of Scientific Discovery*, Huteson and Co. 1959. 42.

<sup>8</sup> Popper, K. R.: *Auf der Suche nach einer besseren Welt*, Piper, München, Zürich, 1987.

<sup>9</sup> A politika szó a magyarban két olyan fogalmat fed le, melyre az angolban két szót használnak. A *policy* szó egy egyén, csoport vagy kormányzat problémamegoldó cselekvési programját jelöli, míg a *politics* azt a teret jelenti, ahol a politikák versengenek. A franciában is egy szó jelöli a két fogalmat. Lásd: Aron, Raymond: *Demokrácia és totalitarizmus*, Fordította: Kende Péter, L'Harmattan Kiadó – Szegedi Tudományegyetem Filozófia Tanszék, Budapest, 2005, 17.

vőket – vagyis a kormányt – a kormányzat alatt állók vérontás nélkül feloszlat-  
hatják.”<sup>10</sup> A demokráciának nem az a legfőbb jellemzője, hogy a többség uralma,  
noha az általános választás intézménye Popper szerint rendkívül fontos. A de-  
mokrácia legfőbb sajátossága az, hogy a hatalmon lévők erőszak nélkül leváltha-  
tók. A helyükbe lépőknek pedig lehetővé kell tenni, hogy az ésszerű reformok  
közül erőszakmentesen kiválasszák és érvényesítsék a legjobb megoldásokat.

Az emberek életének a javítása, a társadalmi haladás ugyanazt a sémát követi,  
mint a tudományos fejlődés: racionális feltevések és érvek küzdenek egymás  
ellen az emberekkel szembeni erőszakot, az emberekre ráerőszakolt politikákat  
és politikusokat kizáró demokrácia terében. A tudományos fejlődés elsősorban  
az emberi szubjektumokon kívül, az ún. harmadik világban zajlik, és ebben az  
evolúcióban a hipotézisek hálnak meg helyettünk. A társadalom fejlődése során  
is erre kell törekednünk.

A fejlődést megakadályozhatja az, hogy még nincs megoldása a problémá-  
nak. Megakadályozhatja azonban az is, hogy az uralmon lévők nem engedik  
látni a problémát, vagy nem engedik a megoldás keresését, esetleg nem engedik  
érvényesülni a megoldást, vagy megoldásnak mondják azt, ami nem oldja meg a  
problémát. A kormányzók ezeket sokféle okból és sokféleképpen tehetik, de  
demokráciában nehezebben tehetik meg, mint zsarnokságban.<sup>11</sup>

A politikák a társadalmi problémákat megoldó hipotézisek, melyeket a politi-  
kusok fogalmaznak meg vagy képviselnek. A politikának döntő és aktív szerepe  
van az élet jobbá tételében. A politika az egyetlen eszköz a társadalmi problé-  
mák megoldására, éppen, hogy nem tehetetlen, ahogyan azt Marx gondolta.  
Popper legfőképpen azért kritizálja Marxot, mert a politikát tehetetlennek tartja.

Poppert továbbgondolva azt mondom, hogy a politikának három funkciója  
van: a politika az erőszak korlátozásával megteremti azt a demokratikus teret,  
ahol a politikák problémamegoldásai a kritikának kitehetők, a be nem váló poli-  
tikák megreformálhatók, az ilyet képviselő politikusok pedig erőszakmentesen  
leválthatók.

Popper szerint a humánus Marxot joggal háborította fel, hogy a 19. század  
eleji gazdasági kizsákmányolás a tömegek elnyomorodásához vezetett. Azt vi-  
szont nem látta Marx, hogy a kizsákmányolás csak a fizikai erőszak politikai  
korlátozása miatt történhet meg. A gazdasági kizsákmányolás csak azért történ-  
het meg, mert a magántulajdont politikai eszközökkel védik a fizikai erőszaktól,  
az elrablástól és az ellopástól. A kapitalizmusban a kizsákmányolás csak azért  
történhet meg, mert jogi és államhatalmi eszközökkel megakadályozzák a tőkés  
magántulajdon elleni fizikai erőszakot.

A dolog itt azonban nem áll meg. A modern államokban a fizikai erőszak ki-  
zárása összekapcsolódik azzal, hogy a politika lehetővé teszi a magántulajdon

---

<sup>10</sup> Popper, K. R: *A nyitott társadalom és ellenségei*, 339.

<sup>11</sup> Popper szerint kétféle kormányforma van: demokrácia és egyeduralkodó. Lásd: uo.



szabad felhasználását. Az állam biztosítja a magántulajdon korlátlan gazdasági szabadságát is a kapitalista piacgazdaságban. Másfelől nézve, ez azt jelenti, hogy az állam elválasztja a gazdaságot és társadalmat, és lehetővé teszi, hogy a magántulajdonosok csak a gazdasági érdeküket, csak a profitjuk szempontját kövessék. A korlátlan gazdasági szabadság az önszabályozó tőkés piacgazdaságok keretében elnyomórító kizsákmányoláshoz, szegénységhez és embertelen állapotokhoz vezet a 19. század első felében a legfejlettebb társadalmakban.

Popper úgy véli, hogy „nem kérdőjelezhetjük meg annak a ’korlátozatlan kapitalista rendszer’-nek az igazságtalanságát és embertelenségét, amelyet Marx leír.”<sup>12</sup> Ezt az embertelen kapitalista rendszert Popper a szabadság paradoxonjával teszi érthetővé: „A szabadság, ha nincsenek korlátai, önmagát pusztítja el.”<sup>13</sup> A korlátlan gazdasági szabadság felszámolja önmagát.

Az analógia mellett Popper gondolkodásának másik alapsajátossága a paradoxon. A paradoxonokat a korlátozások oldják fel, így a szabadság paradoxonját a szabadság korlátozása oldja meg. „A korlátlan szabadság azt jelenti, hogy az erősnek szabadságában áll bántalmazni és megfosztani szabadságától azt, aki gyöngé. Éppen ezért követeljük, hogy az állam oly mértékben korlátozza a szabadságot, hogy a törvény mindenki szabadságát védelmezze.”<sup>14</sup> A szabadság paradoxonja érvényes a gazdasági szabadságra is. Popper szerint a korlátlan gazdasági szabadságot politikailag korlátozni kell annak érdekében, hogy ne számolja fel a szabadságot. A politikát magát is korlátozni kell azonban, mert az erőszak legveszélyesebb eszköze maga a politikai kormányzat, melyet a demokrácia korlátoz. Popper érvelése itt lezárul, Popper érvelése kerek egész.

Látnunk kell, hogy a korlátlan gazdasági szabadság nem önmagát számolja fel, hanem az egyének szabadságát. Mert mit is jelent a korlátlan gazdasági szabadság? A korlátlan gazdasági szabadság lehetővé teszi, hogy a magántulajdonos szabadon használja a tőkés magántulajdonát mások munkára kényszerítésére. A tőkés magántulajdonos a profit érdekében az embereket éhbérért dolgoztathatja, és megfoszthatja őket a szabadságuktól. A korlátlan gazdasági szabadság lehetővé teszi, hogy a tőkés magántulajdonos a dolgozókat megfossza a méltóságuktól, a tőke eszközévé tegye őket, és a többi áruhoz hasonlóan áruként kezelje az embereket is.

F. A. Hayek *A szabadság alkotmánya*<sup>15</sup> című munkájának a ’Szabadság és szabadságok’ című fejezetében a kényszer korlátozásaként értelmezi az individuális szabadságot. Hayek szerint egyetlen szabadság van, melyet a Törvény biztosít minden egyén számára. A Törvény biztosítja minden egyén számára azt a terrénomot, ahol az egyén szabad, ahová más csak az ő engedélyével léphet be.

---

<sup>12</sup> Popper, K. R: *A nyitott társadalom és ellenségei*, 306.

<sup>13</sup> U.o.

<sup>14</sup> Popper, K. R: *A nyitott társadalom és ellenségei*, 306-7.

<sup>15</sup> Hayek, F. A.: *The Constitution of Liberty*, Routledge and Kegan Paul, London, 1976.

A Törvény erről a térrénumról kizárja mások erőszakát, kizárja az államhatalom beavatkozását is, s ily módon korlátozza mások kényszerét az egyénnel szemben. Hayek az egyén térrénumát, az egyén magánszféráját Locke-hoz hasonlóan úgy határozza meg, hogy azt az egyén élete, szabadsága és tulajdona alkotja. Az egyén rendelkezik az élete, a szabadsága és a magántulajdona felett. Ez éppen az ellentéte a kényszernek. Hayek a kényszernek ugyanis azt a definícióját adja, hogy „a kényszer számunkra egy embernek a másik ember környezete és körülményei feletti olyan ellenőrzését jelenti, hogy a másik a nagyobb rossz elkerülése érdekében arra kényszerül, hogy ne *a saját koherens terve* alapján cselekedjen, hanem *a másik céljait szolgálja*.”<sup>16</sup>

Hayek szerint csak ez a Törvény szerinti individuális szabadság (*individual liberty under Law*) az, ami valóban szabadság. Szabadság névvel illetjük még a politikai szabadságot, a metafizikai vagy szubjektív szabadságot és a szabadságot mint hatalmat is. Ezek azonban Hayek szerint nem szabadságok, amit az mutat, hogy nem a kényszer az ellentétük. A metafizikai vagy szubjektív szabadság azt jelenti, hogy „az egyént a tetteiben a saját átgondolt akarata, az értelme, a meggyőződése vezérli, s nem a pillanatnyi impulzusai illetve körülményei.”<sup>17</sup> Ez a szabadság arra épül, hogy ’a tudás szabaddá tesz’, arra épül, hogy felismerem, mit kell tennem. Ennek a szabadságnak az ellentéte nem a kényszer, hanem az intellektuális gyengeség. Szabadság névvel illetjük azt is, hogy az ember képes azt tenni, amit akar. Ekkor a szabadság omnipotencia, ekkor a szabadság hatalom. Csak a gazdag ember teheti meg, amit akar, így a szabadság mint hatalom ellentéte az ínség és nem a kényszer. Hayek szerint a politikai szabadság sem igazi szabadság. A politikai szabadság nem más, mint részvétel a kormányzat megválasztásában, a törvényhozás folyamatában és a közigazgatás ellenőrzésében, azaz egyfajta kollektív szabadságot jelent. Az individuális szabadság és a politikai szabadság azonban különbözik, mert egy nép kollektív szabadságából nem következik a nép tagjainak, az egyéneknek a szabadsága. S fordítva sem igaz: az egyénnek lehet individuális szabadsága akkor is, ha nincs politikai szabadsága. Ráadásul „az egyén szavazhat vagy szerződhet saját szolgálataira, s így feladja a szabadságát az eredeti értelemben.”<sup>18</sup> Példaként Hayek a jezsuitákat és az idegenlégiót hozza fel.

---

<sup>16</sup> Hayek, F. A.: *The Constitution of Liberty*, Routledge and Kegan Paul, London, 1976. p. 20-21. (Kiemelések tőlem – B. I.) Noha Hayek a kényszer korlátozásaként értelmezi a szabadságot, mégsem az Isaiah Berlin-féle negatív szabadságot tekinti szabadságnak, hiszen a kényszer definíciójában a pozitív szabadságot is megfogalmazza, mikor ’a saját koherens terv alapján történő cselekvést’ nevezi szabadságnak. Csakhogy Hayek ezt a pozitív szabadságot kizárja a szabadság köréből. Lásd: Berlin, I.: A szabadság két fogalma, in: Berlin, I.: *Négy esszé a szabadságról*, Fordította: Erős Ferenc és Berényi Gábor, Európa Könyvkiadó, Budapest, 1990. 334-443.

<sup>17</sup> Hayek, F. A.: *The Constitution of Liberty*, 15.

<sup>18</sup> Hayek, F. A.: *The Constitution of Liberty*, 14.

Hayekkel ellentétben Karl Popper a szabadságot nem korlátozza az individuális szabadságra. A szabadság számára a politikai szabadságot és az ésszerű akaratszabadságot is jelenti, melyek feltétele a viszonylagos gazdagság, a célja pedig a viszonylagos jólét. Popper a szabadság részének tekinti azokat a szabadságokat, melyeket Hayek kvázi szabadságoknak tart, és kizár a szabadság fogalmából. Sőt, Popper a legfontosabbnak a politikai szabadságot tartja, mert az nem csupán részvétel a kormány megválasztásában. A politikai hatalom birtokában tudjuk megoldani a társadalmi problémákat. „[K]idolgozhatunk egy racionális politikai programot a gazdaságilag gyöngék védelmében. Törvényeket alkotunk a kizsákmányolás korlátozására. Rövidíthetjük a munkanapot, ... biztosítást nyújthatunk ... minden állampolgárnak a munkaképtelenség, a munkanélküliség és az öregkor ellen.”<sup>19</sup> A politika jóléti intézményekkel és a jóléti állammal megvédi az embereket a tőkés piacgazdaság életnyomorító hatásától. S ezzel a politika teremti meg az individuális szabadság feltételeit, mert a politikák állítanak fel olyan törvényeket és intézményeket, melyek biztosítják, hogy az egyén rendelkezzen az élete, a szabadsága és a tulajdona felett. A törvények és az intézmények biztosítják, hogy az egyének a saját átgondolt terveik szerint cselekedhessenek.

Popper tehát a politikai szabadság meghatározó szerepét vallja mind Marx-szal, mind Hayekkel szemben. Popper szerint az államnak be kell avatkoznia a gazdaságba. A gazdaság nem működhet önállóan, nem működhet önszabályozó piacgazdaságként. A gazdaság és a társadalom elválasztását a politikának meg kell szüntetnie. Az állami beavatkozásnak pedig nem csak az emberek esélyegyenlőséget kell elérnie. Ennél többet kell tennie, mert az esélyegyenlőség „nem védi meg azokat – akiknek adottságaik rosszabbak, vagy akik nem annyira kíméletlenek, vagy akik *kevésbé szerencsések* – attól, hogy áldozatul essenek azok kizsákmányolásának, akik jobb adottságokkal rendelkeznek, kíméletlenebbek vagy szerencsésebbek.”<sup>20</sup>

A 20. század közepén Popper úgy látja, hogy Marx után a modern nyugati társadalmak ezen az úton járnak, és a politika intervenciójával egyre inkább megoldják a társadalmi problémákat. A politika azonban nem csak azért avatkozhat be, hogy mindenkinek jobb élete legyen. A politika szolgálhat önző, partikuláris érdekeket is. A politikusok ezt azonban a demokráciában hosszabb távon nem tudják megtenni. A demokráciában az emberek megvédik magukat a politikai hatalom visszaéléseivel szemben. A demokrácia nem más, mint a leg-

---

<sup>19</sup> Popper, K. R.: *A nyitott társadalom és ellenségei*, 308.

<sup>20</sup> Popper, K. R.: *A nyitott társadalom és ellenségei*, 309. (Kiemelés tőlem – B. I.) Karl Popper meglepő módon már a 2. világháború alatt, a jóléti állam nyugati kifejlődése előtt megfogalmazta, hogy az esélyegyenlőség elérése sem elegendő, mert a hátrányos helyzetűek, a kevésbé szerencsések számára pozitív megkülönböztetés jár. Nem mást fogalmaz meg társadalmi célként Popper, mint John Rawls különbség elvét. Lásd: Rawls, J.: *Az igazságosság elmélete*, Fordította: Krokóvay Zsolt, Osiris Kiadó, Budapest, 1997. 103-113.

fontosabb szabadság, a politikai szabadság konkrét valósága, és Popper nézete szerint a demokrácia „válík minden más alapjává”<sup>21</sup>.

Karl Popper számára a humanizmus és az ésszerűség egymástól elválaszthatatlan volt. A demokratikus, a nyitott társadalom egyszerre humánus és ésszerű. Popper érvelése ma is meggyőző a demokratikus és nyitott társadalom mellett, s igen aktuális kérdéseket érint.

Popper nyilvánvalóan hiposztázálta a tudományfilozófia területén megfogalmazott következtetéseit, másképpen mondva, a tudomány és a tudóstársadalom ideális működésére vonatkozó nézeteit a társadalom egészének működésére. Ily módon fogalmazza meg a demokrácia elméletét, és a társadalom működésének azt a gyakorlatát, mely az egyes ember képességeinek a kibontakozását a leginkább lehetővé teszi.

---

<sup>21</sup> Popper, K. R: *A nyitott társadalom és ellenségei*, 309.

## Roger Scruton optimista pesszimizmusa: konzervatív filozófia a gyakorlatban

„Nézz a múltó világra, érdeemes,  
s hagyd a könyvet addig – hogy bölcs lehess;”  
(Samuel Johnson: *Az emberi kívánságok hiúsága*)

A konferencia keretét adó témaválasztás kétségeket ébresztett bennem: vajon képesek vagyunk magunk(on) változ(tat)ni? Tudunk-e reflexív módon – mintegy kívülről – tekinteni saját elgondolásainkra, vagy akár képesek vagyunk-e más nézőpontból közelíteni saját kérdésfeltevéseinkhez? Ezen előzetes felvetések fényében (vagy éppen árnyékában) érdekes kísérletet teszek, mikor liberálisként a konzervatív gondolkodás alapvetéseit állítom érdeklődésem fókuszába. Írhatnám, hogy magam is kíváncsi vagyok arra, hogy mi derül ki (rólam), mit hoz(ok) felszínre – és mit hoz ki belőlem – egy, az enyémtől idegen, más gondolatvilág. Talán rendhagyó felütésnek tűnik ez, ám eszünkbe juthat Foucault észrevétele a megismerés „vargabetűiről”, a tapasztalati kitérőkről, illetve a már említett kíváncsiságról, mely nem „bővíteni igyekszik az ismeretek körét, hanem [...] az önmagunkból való kilépést teszi lehetővé”.<sup>1</sup>

John Kekes, azaz Kékes János szerint a konzervatizmus „nem elméleti, hanem gyakorlati jellegű”, és a konzervatív attitűd sajátos jellemzője, hogy „az értékes dolog élvezetét vegyíti az elvesztésétől való félelemmel.” Összességében elmondható, hogy négy alapvető meggyőződés mellett kötelezi el magát: „a szkepticizmus, a pluralizmus, a tradicionalizmus és a pesszimizmus”.<sup>2</sup> Ez indításnak remek, hiszen ebből a négyből nyugodtan rábólinthatunk háromra (vagy legalábbis kettőre biztosan). Am le kell szögeznünk, hogy Kekes a konzervatizmus amerikai változatáról ír. A konzervativizmus európai gyökerei után kutatva, óhatatlanul brit területre kerülünk, hiszen a 18. század végén és a 19. század elején brit reakcióként jelenik meg a francia eseményekre. Azt is látnunk kell, hogy a brit morálfilozófia és politikaelmélet hagyományosan kon-

<sup>1</sup> Michel Foucault: *A szexualitás története. A gyönyörök gyakorlása*. Ford. Albert Sándor, Szántó István és Somlyó Bálint. Budapest, Atlantisz Könyvkiadó, 1999. 12.

<sup>2</sup> John Kekes: *A konzervatizmus ésszerűsége*. Ford. Balázs Zoltán. Budapest, Európa Könyvkiadó, 2001. 13-19.

zervatív értékek mentén szerveződik; nem véletlen, hogy pontosan David Hume-ot és Edmund Burke-öt szokás a modern konzervativizmus alapítóinak tekinteni. Egyrészt, a brit konzervatív attitűd ódzkodik „a nagyívű társadalmi átalakítás[októl]”, másrészt a személyes felelősségvállalásra és a szokások védelmére helyezi hangsúlyt. Ez utóbbi összegzés Roger Scruton igen lendületes érvelésű *Mi a konzervativizmus?* esszéjében olvasható. Sietve teszem hozzá, hogy ugyannitt ő maga is kiemeli a stílus, a meggyőző retorika és az írott szó erejét a konzervatív gondolkodók – Burke, Tocqueville, Bradley vagy éppen T. S. Eliot – írásaiban.<sup>3</sup>

Egyébként Roger Scruton írásaira angol irodalomtörténeti óráim kapcsán figyelttem fel. Szűkebb területem anglistaként az ún. hosszú 18. század (1660-tól az 1790-es évek végéig), amelyet az irodalom- és kultúrtörténészek „az aranykor”, „az ész százada”, vagy éppen „a szatíra kora” címkékkel illetnek. Scruton 2000-es *Anglia, egy eltűnő ideál* című könyvében jól látja, hogy ez az az időszak, ahol a britekre annyira jellemző múltba merengő, nosztalgizáló karakter felerősödik. A könyv eredeti – *England: An Elegy* – címe pontosan az aranykorba visszavágyódó elégikus nemzeti jellegre utal. Scruton élvezetes stílusú ízigvérig brit kultúrtörténetet írt az angol toposzok és konzervatív értékek feltáráásával, illetve azok fejlődés általi átértelmezésével.<sup>4</sup> Témái között szerepel az angol vidék meghatározó szerepének, az ipari forradalom térnyerésének, az angol tájköltészet nemzeti karakterének, a patriotizmus művészetének, a különködés eredetének, vagy éppen az angol vallásközösség formáló erejének bemutatása. Hangsúlyozom, hogy kultúr- és társadalomtörténeti szempontokból értékelem és tartom használhatónak a művet. Külön kiemelendő a szerző stílusa, ahogy retorikájában az angol szatirikus hagyományhoz kapcsolódik; kioktató, az erkölcs lovagja szerepében tetszelgő szatirikus hangnemben hangsúlyozza a világ jobbá tételének reményét és az elért eredmények megőrzését. (Szövegem mottója a 18. század utolsó nagy szatirikusától, Dr. Johnsontól való.)

Scruton műveltsége lenyűgöző, és korábbi esztétikai művei után, gyakorlatilag 2000 óta, szinte minden érdekli a vadászattól kezdve a boriváson át a farmer életéig. Utalok itt arra, hogy 2001-től 2009-ig a *The New Statesman* (Új államférfi) hasábjain közölt borkritikákat, majd kiadta az *Iszom, tehát vagyok (I Drink, Therefore I Am)* borfilozófia-kézikönyvét. Valamint 2004-ben a *Hírek Valaholországból* megjelent könyvében vidékre költözésének és ottani életének naplószerű dokumentációját adta ki. Míg a *News from Somewhere* cím egyértelműen alludál William Morris *Hírek Seholországból* (1890) szocialista utópiájára, naivitás lenne a 20–21. századi földművelő élet idillikus bemutatását várni – ezt

<sup>3</sup> Roger Scruton: *Mi a konzervativizmus?* Ford. Jónás Csaba. In Uő.: *Mi a konzervativizmus? (válogatott esszék)*. Szerk. Jonathan Sunley. Budapest, Osiris Kiadó, 1995. 11–42. 11–13.

<sup>4</sup> Vö. Roger Scruton: *Anglia, egy eltűnő ideál*. Ford. Csaba Ferenc. Budapest, Typotex, 2004 és angolul *England: an Elegy*. London, Chatto & Windus, 2000.

egyébként a borítón látható sáros (vagy inkább szaros) zöld gumicsizma is előrevetíti, mely a nagy múltú angol *Vidéki élet* (*Country Life*) magazinon áll.<sup>5</sup>

Scruton hagyományos értékek mentén szerveződő életfelfogása utópia-ellenes, stílusa erősen kritikus és disztópikus; pontosan ez az anti-utópikus – gyakran szatirikus hang – hozza közel, egyébiránt igen távoli gondolatait, vagy legalábbis meggyőzőbbé teszi érvelését. A gondolkodó érvelésmódja jelentős mértékben épít a brit konzervativizmus hagyományaira, míg írásainak stílusa az angol szatírák és az utópikus-disztópikus irodalom hatását tükrözi. Előadásom középpontjában a filozófus 2010-es könyve, *A pesszimizmus haszna és a hamis remény veszélye* áll, amely kézikönyvként vagy éppen gyakorlati útmutatóként szolgál.<sup>6</sup> Innen előadásom címe, mely a konzervatív gondolkodás gyakorlati hasznára fókuszál, és ígérem, megpróbálom komolyan venni (mind a könyvet, mind a célkitűzést). Miközben háttérbe szorítom azt a motoszkaló sejtést, hogy a másik oldalról nem várhatok el ilyen mértékű odafigyelést és toleranciát.

*A pesszimizmus hasznában* téveszméket vesz sorra, melyek alapját az optimista remény, pontosan az aggálytalan – lelkiismeretlen és gátlástalan (*unscrupulous*) – optimizmus Schopenhauer óta kártékonynak (*bedenkenlos*) tekintett formája adja (7.).<sup>7</sup> Csak látszatra szerepelnek itt pontokba szedett téveszmék: ezek redundáns módon ismétlődnek, illetve nagyrészt átfedésben vannak. *A jövő egyes számban* című fejezetben Scruton kirohan a poszthumánoknak az életet jobbá tevő, töretlen fejlődésbe vetett hite ellen. Erőteljesen kritizálja Ray Kurzweil „szingularitás” fogalmát, miszerint kb. 40 év múlva lehetővé válik, hogy az emberi agyban tárolt információk letöltésével az egyén transzhumán kiborgként továbbéljen, és így virtuálisan halhatatlanná váljon. Az optimistáknak a jövőbeli tökéletesség elérését célul tűző törekvéseit irodalmi példákkal ássa alá: Huxley *Szép új világát*, Mary Shelley *Frankenstein-jét*, vagy éppen Čapek írásait idézi. Nyilvánvalóan az „én”-attitűd ellen, a „mi”-attitűd védelmében szónokol, ahol az előbbi a „változásra és jobbításra, a természet kihívásainak legyőzésére törekszik, [...] [az utóbbi] [...] a megállapodást és az alkalmazkodást részesíti előnyben, mindazt, amiben egyek vagyunk egymással és a világgal” (20.).

<sup>5</sup> L. Roger Scruton: *News from Somewhere: On Settling*. London – New York, Continuum, 2004, valamint William Morris: *News from Nowhere and Other Writings*. Penguin Books, 2004. A Morris mű első, teljes magyar fordítása most készül az EKF Anglisztika Tanszékén, megjelenése 2014 őszén várható.

<sup>6</sup> Roger Scruton: *A pesszimizmus haszna és a hamis remény veszélye*. Ford. Csordás Gábor. Budapest, Noran Libro Kiadó, 2011. A szövegemben zárójelben megadott oldalszámok erre a kötetre utalnak.

<sup>7</sup> Angolul a téveszme végig *fallacy*, melyet a magyar fordító következetesen téveszmének fordít; óvakodik a latin fallácia szó használatától. Vö. Roger Scruton: *The Uses of Pessimism and the Danger of False Hope*. London, Atlantic Books, 2010. 1.

Az aggálytalan optimista „nem számol a kudarc költségével, és nem képze-  
li el a legrosszabb változatot” – a legkedvezőbb eset téveszméje jellemzi, és ha  
mégis beüt a krach, akkor azt másra hárítja. Az aggálytalan optimista olyan, mint  
a megszállott szerencsejátékos, és itt Dosztojevszkij mellett a hiteleket optimis-  
tán felvevőkre is utal Scruton. A hitel a futuristák és az illúziók világa, ahol „az  
irreális felülírja ténylegest” (27.). Ezzel szemben az aggályos, lelkiismeretes  
optimisták óvatosabban viszonyulnak a jövőhöz, és pesszimista hajlamuknak  
köszönhetően belátják, hogy

*messze könnyebb magukat megváltoztatniuk, mint a kényszereket, ame-  
lyek között élnek, és hogy ezen szakadatlanul dolgozniuk kell, nem pusztán  
saját boldogságuk, szeretteik, és a tőlük függők boldogsága érdeké-  
ben, hanem a „mi”-attitűd szellemében, amely tiszteletben tartja az ér-  
tekeink alapjául szolgáló állandókat, és mindent megtesz megóvásuk ér-  
dekében. (34.)*

Konzervatív, hagyományos értékek mentén szerveződő életfelfogásuk szerint  
az ilyen optimisták kisléptékű változásokban gondolkodnak, és a hozzájuk közel  
állók, illetve helyi kötődésű közösségek boldogulását tartják szem előtt. Az ag-  
gálytalan *hurra* optimisták egyetemes „én” világával szemben az aggályos opti-  
mistáknál „a közszellem, a lokálpatriotizmus és az *agapé*” – az igazi többes  
szám első személy – irányítja késztetéseiket és cselekedeteiket (35. és 39.).

A szabadnak születünk téveszméjével szemben Scruton szerint az egyén en-  
gedelmességgel, a közösség törvényeinek betartásával szerezheti meg szabadsá-  
gát. Kellemes kis kitérőben ítéli el a szabadság téveszméjével átítatott pedagógi-  
ai reformokat, ahol a cél a gyermek felszabadult tanítása, a tanár pedig inkább  
tanácsadó, játszótárs vagy éppen barát szerepben tűnik fel. Ugyanígy megkérdő-  
jelezi a hatvanas években bevezetett felszabadító pszichoterápiákat, melynek  
eredményeképpen jó pár zavart lelkű embert szabadítottak a többiekre. Soroza-  
tosan kirohan a posztmodern, posztstrukturalista irányzatok, főként a dekonst-  
rukció ellen, de erős kritikával illeti a liberális demokráciát. Híres mozzanat,  
hogy a 68-as párizsi események szemtanújaként jelenti ki, hogy konzervatív lett;  
megidézve ezzel a brit konzervatizmus atyjának, Edmund Burke-nek elfordulá-  
sát a korábban méltatott francia forradalom eszméitől (50-51.). Burke a „forrada-  
lomellenes konzervativizmusok” első képviselője, bár egyes értelmezések in-  
kább a relativista konzervatizmus hagyományához kötik.<sup>8</sup>

---

<sup>8</sup> Mannheim Károly Burke forradalomellenességében a historizmus konzervatív gyökereit véli  
felfedezni, míg Kekes a relativizmus romantikus nemzettudatának retorikáját emeli ki a brit  
gondolkodó írásaiban. A két észrevétel nagyon közel áll egymáshoz. L. Mannheim Károly: *A  
konzervativizmus*. Ford. Kiss Endre. Cserépfalvi, 1994, 109-112. és Kekes: *A konzervativizmus  
ésszerűsége*. 65.



Alapvetően két emberi attitűd feszül itt egymásnak: a disztópikus aggályos optimisták és a téveszmében hívő utópikus aggálytalan optimisták, akik nem csak a „szabadnak születünk” és a legkedvezőbb eset téveszméje, hanem az utópikus téveszme bemutatásánál is előkerülnek. Kolnai Aurélt idézi Scruton, aki szerint az utópikusnak nevezett sajátos elmeműködés „nem abszurd voltuk *ellenére*, hanem éppenséggel *amiatt* fogadja el az abszurdításokat” (57., kiemelések az eredetiben). Az utópiák jövő-vízióiban konfliktus- és problémamentes közösségek élnek együtt, ám ez a világ – amint azt Mórusz Tamás óta tudjuk – nem valósulhat meg. Scruton megidézi a francia forradalom utópistáit, Marx tudományos szocializmusát, a náci „ezeréves birodalom” ábrándját, vagy éppen Sartre kései kommunista tébolyát. Az utópia vonzó valami, és alapját a fennálló tagadása adja: az ideális áll a tényleges helyére. Ugyanakkor az utópiák aggálytalan optimistái előszeretettel irtják ki az aggályoskodókat; áldozatok kellene, és a totalitárius diktatúrák ártatlanokról és bűnösökről beszélnek. Az utópia óhatatlanul totalitáriussá válik, és az állam gépezete egy idő után magát működteti – mintegy „robotpilótára kapcsol” (69.). A scrutoni érvelés az optimista *utópizmus* kritikáján alapszik, és az utópikus-disztópikus dichotómiába illeszkedve, egyértelműen a pesszimista disztópia ésszerűsége mellett foglal állást. A disztópia az utópia elképzelt tökéletességével szemben „az elkerülni vágyott jövő képét és megvalósulási lehetőségeinek a számbavételét jelenti”.<sup>9</sup> A disztópikus konzervatív tudat jellemzője az attól való félelem, hogy (mások) utópiái valóra válnak, és ezt az aggodalmat a bloch-i konkrét-utópikusba vetett intelligens remény sem képes tompítani.<sup>10</sup>

Az általánosabb gondolatok után a gazdasági élet téveszméit veszi sorra: elsőként a nulla összeg téveszméjét, ahol az egyik fél nyeresége szükségképpen a másik fél veszteségét jelenti, ami egyrészt így nem igaz, másrészt a piacgazdaságból átemelve más területekre károkat okoz. Kedvelt példája a szegényebb rétegekből érkező tanulókat megsegítő ösztöndíj-rendszer, melynek több évszázados hagyománya volt Angliában, és amelyet a „társadalmi igazságosság” nevében sikerült szétverni; mindamellet naiv elképzelés az egyik gyerek kudarcáért a másik sikerét okolni. A tervezés téveszméje kapcsán hosszan elemzi az EU felülről szerveződő örült módon intézményesített és szabványosított rendelkezéseit, rendszerét. A kíváncsú az alulról építkező, szubszidiáris szisztéma lenne, ami kontrollálni képes a központi irányító szerveket. Az angol magánjog ehhez hasonlóan precedensek alapján jött létre, melyet egyébként, említi meg Scruton, Hayek katallaktikusnak nevezett (92.). Úgy is mondhatnám, az angol zsigerileg irtózik a brüsszeli parancsok végrehajtásától, ahol nincs is mód korrekcióra, és a visszacsatolásnak sincs igazán értelme. Az sem segít, ha a tagországokban ne-

<sup>9</sup> Balázs Zoltán: *Utópia és disztópia*. Holmi, 2006. szeptember, 1167-1177. 1167. Egyébként a disztópia is angol találmány, először John Stuart Mill használta egyik beszédében (*dystopia*).

<sup>10</sup> Vö. Ernst Bloch: *Az utópikus funkció*. Ford. Tasnádi Attila. *Világosság*, 1975/8-9. 525-529.

vetnek a már-már komikus, bürokratikus szabályozásokon; a Wellington-ba-  
kancs 10 nyelvű 24 oldalas használati útmutatóját említi vagy a szigorított vágó-  
híd-rendelkezéseket, melyek elősegítették például a kergemarhakór szétterjedé-  
sét a szigetországban. Összegzését idézve: „Az Európai folyamat közepe egy  
üres barlang, amelybe egyre-másra kérdéseket kiabálnak bele, de válasz nem  
érkezik” (96.).

Tipikusan hegeli gondolatként jelenik meg a „mozgató szellem téveszméje”,  
melynél a korszellem és a korszakolás koncepciója együtt jár a haladásba vetett  
hittel. Scruton paradoxonnak mutatja, hogy „retrospektíve tekintünk valamire,  
ami még nem történt meg, [ami] a progresszív gondolkodás elválaszthatatlan  
részévé vált, nem csupán a politikában, hanem a művészetekben is” (115.). Esz-  
tétikai kitérőként a kifejezősmódokat radikálisan megújító művészek (pl. Schön-  
berg, Manet, Picasso) mellett az új építészet kritikáját kapjuk. A modern építé-  
szet egomániájával szemben a hagyományos lakóterek „mi”-je felértékelődik,  
írja, mert a múltban „a kultúra és az erkölcs nem engedte meg” a lakónegyedek  
és az élhető terek *Zeitgeist*-hez igazodó változtatását, végső soron lerombolását  
(126.). Scruton odáig megy, hogy a World Trade Center szimbolikus tornyainak  
lerombolása mögött is a muszlimok modern építészettel szembeni ellenszenvét  
láttatja (l. a gépet eltérítő Mohamed Atta építészeti diplomamunkája). Scruton  
szerint a hagyomány újraértelmezésével lehetne megújítani az építészetet vala-  
miképpen úgy, ahogy T. S. Eliot írja le az eredetiség és a tradíció egymásra utalt,  
dialektikus viszonyát.<sup>11</sup>

Ugyancsak a liberalizmus jellemzője „a halmozás téveszméje”, melyet törté-  
nelmi példák mellett a multikulturalizmus helyzetén keresztül mutat be. Meglá-  
tása szerint például a múltban a hagyományosan monokulturálisnak tekintett brit  
oktatás sokkal jobban elősegítette a más kultúrkörnyezetből érkezők beilleszke-  
dését, otthonra találását. A helyes magatartás és a közös, magánjellegű változa-  
tok befogadására is nyitott nemzeti lojalitás köz kultúrájának oktatása alátámasz-  
totta, hogy „az akkulturáció a „mi”-attitűd előzményeként értékes [mert] lehető-  
vé teszi, hogy úgy tekintsünk magunkra, mint egyre a sok közül, akikkel közös a  
sorsunk” (138.).

A konzervatív, aggályosan optimista érvekkel szemben a téveszmés optimista  
olyan védekező mechanizmusokkal reagál, mint a hamis szakértelem fellépteté-  
se, a csúsztatott hibáztatás, a hermetikus elrejtés stratégiája és a bűnbakképzés.  
Bevallom, ezen a ponton már igen csak elteltem a scrutoni érvelés körkörös-  
ségével. Egyrészt, a könyv tele van ismétlésekkel, másrészt, ugyan vonzó a hallga-  
tókhoz nem értő oktatáselméleti szakemberek ostromozása, ám számos észrevétele

---

<sup>11</sup> Itt nyilván a kritikus *Tradíció és az egyéni tehetség* című esszéjére utal, amely vállaltan roman-  
tika ellenes kirohanásaiban a klasszikus műveltség fontossága és az elődök tisztelete mellett te-  
szi le a voksát – a költészetben. Vö. T. S. Eliot: *Hagyomány és egyéniség*. Ford. Szentkuthy  
Miklós. In *Hagyomány és egyéniség. Az angol esszé klasszikusai*. Szerk. Ruttkay Kálmán és  
Ungvári Tamás. Budapest, Európa Könyvkiadó, 1967, 556–566.

– például az apák szülői felértékelése az anyákkal szemben – egyszerűen felháborító (145–147.). A hermetizmussal védelmezett illúziók bemutatásakor pedig a szubverzív és mélységesen érthetetlen dekonstrukcióról olvashatunk, melyet az „üresség”, a „gondolati szemét”, „zagyvaság” és a „látnoki stílus” jellemez (154–157.). Megjegyzem, volt szerencsém még 2008-ban egy brightoni filozófia konferencián végighallgatni a konzervatívok és a dekonstruktőrök vitáját, ahol a filozófia, aztán pedig már a világ összes problémájáért egy ember volt felelős: Derrida. Ennyit a téveszméket ostromozó saját téveszméiről, illetve monomániájáról.

Még egy gondolatról szólnék a konklúzió előtt: az otthonosság és otthonatlanság kérdéséről. Scruton nagyléptékű történeti fejlődésben vázolja fel a vándorló vadászó-gyűjtögető nomád életformából induló fejlődést, mely a letelepedő földműves közösségeken át, a falvak és városok kialakulásáig ível. Az új típusú közösségek működése kollektív racionalitást feltételez, „mely nem a vézér és tervei „én”-rationalitása, hanem a megegyezésen alapuló közösség „mi” racionalitása” lesz (177.). Az óvatos pesszimista pontosan erre a „mi” racionalításra hivatkozva próbálja semlegesíteni a hamis reményeket. A letelepedett közösségek működése kompromisszumokkal jár, és nem minden kultúrkörből érkező egyén képes a nagyobb egység tagjává, állampolgárrá válni (az iszlám terrorista például biztosan nem, ő saját vallási közösségének tagja marad). A *Zöld filozófiában*, ahol Scruton egyértelművé teszi, hogy a környezettudatos politika konzervatív találmány, és a konzervatívok mentik majd meg a bolygót, egyenesen két embercsoportról beszél, akiket vagy az *oikofóbia* vagy *oikofília* jellemez. Vannak a letelepedni képtelen, örök vándorok, akik gondolati szinten is az idegen, a Más bűvkörében élnek, és vannak az otthon biztonságos melegére vágyók, akik alapvetően jól érzik magukat saját nyelvi és kulturális közösségükben.<sup>12</sup>

Ha elfogadjuk, hogy az emberi természet változik – és ebben az utópikus transzhumanisták és a disztópikus pesszimisták is egyet értenek –, akkor akár jó irányba is fordulhatnak a dolgok. „A világ valójában sokkal jobb hely, mint az optimisták gondolják: és ezért van szükség pesszimizmusra” – jelenti ki Scruton (171.). Végző üzenete szerint itt az idő, és

*ahelyett, hogy ilyen valótlan reményekbe vesznénk, tekintsünk ismét önmagunkra mint letelepedett, alkukat kötő teremtményekre, és térjünk vissza kézenfekvő feladatunkhoz, vagyis iróniával és távolságtartással vegyük szemügyre aktuális állapotunkat, és gondoljuk ki, hogyan éljünk békességben azzal, amit találunk (195. Kiemelés tőlem.).*

---

<sup>12</sup> Roger Scruton: *Green Philosophy (How to Think Seriously about the Planet)*. London, Atlantic Books, 2013. 247–254.

Az irónia Scrutonnál inkább pozitív, elfogadó, nem elutasító gesztus (távol áll a szarkazmustól): képessé tesz arra, hogy „elismerjük mindennek a másságát, önmagunkat is beleértve” (184.). Az irónia közösségformáló erő, és a másik elfogadásával a „kollektív értelmességnek” ad terepet. A bevezetőmben feltett kérdésekre mintha itt kapnánk választ: igen, lehetséges az önformálás és valamilyen önkorrekció. Kérdés az, hogy a konzervatív ironikus valóban képes-e távolságot tartani saját nézeteitől, illetve képes-e azok revideálására – akár mások nézeteinek megismerésével, illetve azok hatására. Scruton könyvét olvasva, egyáltalán nem győzött meg arról, hogy őt ilyesféle kíváncsiság hajtáná.

Ezen a ponton eszünkbe juthat Rorty liberális ironikusa, aki híresen *oikophób* és vándorol a meggyőződés-szótárak között. Helyzete „metastabil”, pozíciója esetleges, mert tudja, hogy „újraleírással bármi jó vagy rossz színben tüntethető fel, és mert visszautasítja a kísérletet, hogy a végső szótárak közti választás kritériumait megszabják”.<sup>13</sup> Ráadásul a rortyféle ironikus – számos feminista értelmező számára rejtélyes módon – nőnemű, ti. végig a nőnemű személyes névmással jelölt (*she*). Scrutonnál, pontosabban Scrutópiában, ahogy megadja írásainak keletkezési helyét, a nőknek nem osztottak lapot (l. korábban az apa-anya probléma). Ezen túl ilyen névvel, jegyzem meg csendesen, én óvatosabb lennék a szójátékokkal: egyrészt egy disztópikus pesszimistánál szitokszóként hat az utópia emlegetése, másrészt a szótárak között izgő-mozgó olvasó könnyen *Screw(ed)*-tópiára – vagyis kb. Elcseszettfalvára, esetleg *Böszmeföldjére* – asz-szociálhat.

Scruton sztárolt filozófus, és legalább olyan élvezet kritizálni – sőt, parodizálni –, mint egyet érteni vele. Összegzésképpen elmondható, hogy optimistán pesszimista kézikönyve a téveszmék felismeréséről és az azoktól való lehetséges megszabadulásról tanulságos olvasmány, még ha nem is úgy, ahogy a szerző gondolja. A brit liberális *Guardian* egyik újságírója cikkében a régi viccre utal, miszerint alapvetően kétféle ember létezik: aki hiszi, hogy kétféle ember létezik, és aki nem.<sup>14</sup> Nos, brit filozófusunk nyilván az első csoportba tartozik. Ám az előbbi adomát átfordítva, azt mondhatom, van olyan ember, akiben fel sem merül az embertípusok kérdése, és próbálja az *egyén* gondolataiból leszűrni mindazt, amivel több, megértőbb lehet saját és *mások* kvázi-megelégedésére.

<sup>13</sup> Richard Rorty: *Esetlegesség, irónia és szolidaritás*. Ford. Boros János és Csordás Gábor. Pécs, Jelenkor Kiadó, 1994. 89-90. Angolul vö. Richard Rorty: *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge UP, 1989. 73. A liberális ironikus híres bemutatásában angolul végig az egyes szám harmadik személyű feminin személyes névmás (*she*) szerepel, majd Rorty a politikailag korrekt többes számra vált (*they*).

<sup>14</sup> L. Jonathan Rée recenziója Roger Scruton *Green Philosophy* című könyvéről: *The Guardian*, Wednesday 28 December 2011.  
(<http://www.theguardian.com/books/2011/dec/28/green-philosophy-roger-scruton-review>)

## **Első előadás a telepátiairól**

### ***Belépés a világ láthatón túli dimenziójába***

#### 1.

Itt és most a telepátiairól beszélek Önöknek. Aminek talán nem örülnek, mert nem ezt várják tőlem. Talán nem is várnak semmit, más dolgokkal vannak elfoglalva éppen. Ebben az egyben teljesen bizonyos vagyok, hogy mindnyájuknak más és más gondolatok kavarnak a fejében. Én viszont ezzel a helyzettel egész egyszerűen nem tudok mit kezdeni, mert nem tudok olvasni az Önök gondolataiban. Pontosan érzem, mennyi szellemi energia feszül körém, hogy egy robbanásig feszült, telített erőterben állok – de hiába, nem tudok ezzel az erőterrel mit kezdeni! Ha lennének telepatikus képességeim, akkor látnám mindazt, amit nem mondanak és máshogyan sem fejeznek ki – úszkálnék a gondolatok tengerében. Ehelyett csak állok itt zavartan, szemtől szemben Önökkel, s nem tudom kitalálni, hogy mit várnak tőlem, akarnak-e valamit. Ezért olyasmiről beszélek, amire feltehetően nem kíváncsiak, ám kénytelenek meghallgatni. Ha elég ügyes vagyok, akkor úgy vezetem elő mondanivalómat, hogy telepatikus módon mintegy átadjam, a tér egyik pontjából a másikba, avagy „egyik lélektől a másik lélekig” juttassam az üzenetemet. Ehhez persze mindenekelőtt hinnie kellene a telepátiaiban, azaz abban az okkult jelenségben, amit mindközönségesen így hívunk. Avagy ellenkezőleg, itt és most azt kellene bebizonyítanom, ez a fogalom csakis arra vár, hogy filozófiailag értelmezetté váljon, minek okán nagyon is helye van ezen a tanácskozáson.

Tegnap délután a budapesti Andrassy úton álldogáltam, néztem az Írók Boltja kirakatában a legújabb könyveket, amikor egy furcsa dologra lettem figyelmes: valami égetni kezdte a tarkóm. Éreztem, ahogy a melegség lefutott a nyakamról a hátamba, egészen a vádlimig, a szűrő érzés azonban továbbra is ott maradt, azon az egy ponton, a fejem és a nyakam találkozási pontjának azon picinyke bőrfelületén, amelyet hajam és kendőm amúgy gondosan eltakart a szemek előtt. Egy ideig tanácstalan voltam ezzel az egyre kényelmetlenebbé váló testi érzettel kapcsolatban, majd, mint aki hirtelen megérti, amit az ész fel nem foghat, önkéntelenül hátrafordultam. Ekkor bizonyosodtam meg arról, hogy valaki néz engem, s én anélkül, hogy a két szememmel láthattam, azaz „felfoghattam” volna a látványát, megéreztem a jelenlétét. A megérzés többet ad a képzelődésnél, de még a pusztá sejtésénél is. Egy testi érzés közölte velem azt, hogy valaki ott áll a

hátam mögött és néz, tekintete égeti a tarkómat. Amint megfordultam, szemeim is meggyőztek a nem-tudott, de érzett bizonyosságról: láttam, hogy egy közeli ismerősöm áll mögöttem, akivel nagyon régen találkoztunk, s akivel utolsó beszélgetésünk és elválásunk igen viharosra sikerült. Hátról is megismert engem. De még nem döntötte el, hogy megszólítson-e, csak állt mögöttem némán. Kivárt. Vajon honnan tudtam, hogy ott áll és engem néz, amikor ennek nem volt semmilyen kifejezett, látható, érzékszerveimmel felfogható jele? Amikor csak tarkóm, testem egyik „öntudatlan” – mert sem szemekkel, sem orral, sem kézzel, sem más egyéb érzékszervekkel nem rendelkező – darabkája fogta fel a nézést? Kétségtelen, valahogyan megéreztem, telepatikus úton valahogyan bizonyosságot szereztem a jelenlétéről: feszült nézéséről, ambivalens szándékairól. A telepátia által megszerzett információnak azonban éppen az a lényege, hogy nem tud bizonyossággá válni, szemben áll a tudás eseményével.

Aligha tekinthető véletlennek, hogy a telepátia fogalma a nyugati filozófiai tradícióba mindezidáig nem épülhetett be, hiszen az észérvekre épülő tudományossággal szemben okkult tartalmakat közöl. Köznapi értelemben azt nevezzük telepátiának, amikor egy egyén képes egy másikkal anélkül kommunikálni vagy az akaratát átvenni rá, hogy egymással bárminemű, az érzékszervekkel létesített kapcsolatban lennének. Első megközelítésben ez a jelenség valamifajta természetfeletti, de legalábbis érzékfeletti minőségre utal, amely a karteziánus világkép egyik entitása felől sem határozható meg: sem a materiális, sem a szellemi-racionális világ nem nyújt alapot a megragadásához. De ha figyelmesebben szemügyre vesszük, akkor talán kicsit óvatosabban fogalmazunk. A telepátia ugyanis távolról sem tartozik a természetfeletti jelenségek közé, hiszen egyszerűen két ember, két fizikai-természeti valóságában is megragadható létező kapcsolatát írja le – mégpedig testi érzeteken keresztül. A két ember között megvalósuló kapcsolat persze zavarba ejtő, hiszen a kapcsolat nem ragadható meg és nem is írható le fenomenológiailag. Ezért tekint rá úgy a filozófiai gondolkodás – mely a 20. században egyre inkább fenomenológiává vált –, mint ami számára nem is létezik. Pedig a megmagyarázhatatlanságnak éppen ez az ellenállása és keménysége lehetne az a *talaj*, amelyen megvethetnénk a lábunkat, amely alapot adhatna a továbbgondoláshoz. Talán ezen az ellenálláson, mellyel e különös jelenség megvonja magát előlünk, mellyel a láthatatlanságba, a megtapasztalhatatlanságba, a nem-adódásba menekül, fordulhat a kocka! A tét nem kevesebb, minthogy választ találjunk a kérdésre: ha nem adódik semmi, ha nincsenek látható jelek, ha nincs kifejeződés és nincs fenomén, akkor beszélhetünk-e egyáltalán létezésről? Kérdésünkkel a nem-lét és a semmi határát súroljuk, a gondolkodás határaihoz érünk. Akár ennyiben is hagyhatnánk ezért a dolgot, a vállunkat rántva, csakhogy közben tudjuk jól, a telepátia esetében a semminél többről van szó: a kifejeződő jel hiánya ellenére itt olyan jelentésadás történik, amelynek valós testi érzet szolgál alapjául. Lenne hát mibe kapaszkodnia a fenomenológiának? A hiány tökéletes passzivitásából „valami” teremődik – valami, ami aztán

az aktív történések diskurzusába vonódva a létezés rangjára tör. *Nem látom, amit érzek* – meglehet, a láthatatlannal van itt dolgunk. Márpedig semmi sem lehet kíváncsabb, minthogy a láthatatlant valahogyan megragadjuk, feltárhatóvá tegyük! Hiszen a láthatatlan az, ami minket minden pillanatban és mindenhol körbefon. Ha a nem-adódóra, a mégis valahogyan felfoghatóra kérdezzük rá, akkor annál a *kicsinységnél* kell elidőznünk, amely mégis a legtöbb, mert a semmiből felbukkanó, alig megragadható bizonyosság kezdetét adja: a *valami* születését. *Valami* születik, ami nem dolog, nem anyag, nem tárgy, de nem is tekinthető pusztán a szubjektum tévedésre alapozott képzelgésének, avagy a saját bensőségébe zárt Én önaffekciójának. A hétköznapi beszéd nagyon világosan fogalmaz erről a semmiségnek tekinthető jelenségről, ami a telepátia, a két ember közötti gondolatátvitel hátterében ott húzódik: „Talán van ebben *valami!*” „Hát igen, van ennek *valami* alapja.”

## 2.

A telepátia először a 20. század elején, a pszichoanalízis demarkációs törekvéseit kísérő jelenség részeként került be a tudomány látóterébe. A pszichoanalízis képviselői próbálták rendszerüket elhatárolni azoktól a parapszichológiai nézetektől, amelyek észérvekkel nem bizonyultak alátámaszthatónak. Mivel a pszichoanalízis tudományos státusza létrejöttének időszakában igencsak ingatag volt, így különösen fontos volt annak a – ma már dogmatikusnak tűnő – álláspontnak a kialakítása, amely a tudatküszöb alatti lelki tartalmakat szigorúan a materiális világ összetevőiből magyarázza, nem pedig a szellemi-spirituális szférához való kapcsolódásból. A tudattalan lelki jelenségekre irányuló kutatás egyik meghatározó áramlata ekkoriban, Freud racionálisan megalapozott pszichoanalitikus rendszerével szemben, az az irányzat volt, amely a 19. századvégi spirituális jelenségek vizsgálatára alapozta kutatásait, így a médiumizmus, az asztaltáncoltatás és más természetfeletti jelenségek vizsgálatára. Konklúziójuk szerint „a szokatlan megnyilvánulásokért a tudatküszöb alatti lelki instanciák spirituális vagy transzcendentális sajátosságai felelősek.”<sup>1</sup> Az irányzat képviselői (mint Frederic Myers, Théodoré Fluornoy, Charles Richet, William James) abban megegyeztek, hogy a tudattalan képes a személyes psziché határait meghaladva mintegy kiáramolni a külvilágba, „felderítve az ismert érzékszervek által hozzáférhetetlen tartalmakat”.<sup>2</sup> Terminológiájukban a transzcendencia fogalma pszichológiai fogalommá vált, amit a tudattalan újonnan felfedezett sajátosságaként ragadtak meg, s azt a képességet fejezték ki általa, mely szerint a személyes

---

<sup>1</sup> Gyimesi Júlia: *Tudománypolitika, telepátia és Freud „orvosi hipnotizőre”*. Budapesti Imágó, 2011/4. 40. Gyimesi tanulmányában lényegre törően foglalja össze a korszak vonatkozó, tudománypolitikai törekvéseit, magam is az ő összefoglalására támaszkodok.

<sup>2</sup> Uo.

psziché kapcsolatba tud lépni rajta kívül álló eseményekkel. Mások a tudattalan tartalmak transzcendentális vonatkozását csak a telepátia jelenségére szűkítették le (többek között Fodor Nándor, Hollós István, Helene Deutchs). Ennek a demarkációs csatározásnak egyik gyújtópontja volt az az emlékezetes eset, amikor is a fiatal Jung bemutatta a Poltergeist-jelenséget Freud bécsi dolgozószobájában. Ekkor már világossá vált, hogy a századforduló két meghatározó pszichológiai gondolkodójának útja különböző irányokba tart, de az eseménynek még talán abban is komoly szerepe lehetett, hogy Freud az általa alapított pszichoanalízist olyan kérlelhetetlen makacssággal barikádozta el a materializmus és az észérvek kínálta igazolhatóság védvonalai mögé.

„1909. március 25-én, egyik első látogatása során Jung megdöbbenő tapasztalataival szórakoztatta Freudot, és bemutatta Poltergeist-képességét azáltal, hogy különböző zajokat idézett elő a bútorokon.”<sup>3</sup> Jung látogatásáról nem csak az életrajzíró Jones könyvéből értesülhetünk, hanem két közvetlen forrásból is: Jung beszámolójából, amelyet titkárának, Aniela Jaffének tett, valamint Freud Junghoz írt leveléből. Előbbiben Jung sajátos szomatikus tünetekkel magyarázza a különös parapszichológiai jelenséget, amely őt magát is meglepte: miközben Freud a parapszichológiával szembeni „materialista előítéleteit” sorolta, s „az egész kérdéskomplexumot elutasította mint esztelenséget [...], sajátos érzésem támadt. Mintha a rekeszizom vasból volna és átizzana – izzó rekeszizom boltozattá válna. Ebben a pillanatban akkora robaj tört fel a közvetlenül mellettünk álló könyvszekrény felől, hogy mindketten szörnyen megijedtünk. Azt hittük, ránk omlik a szekrény. [...]

- Ez az úgynevezett katalitikus exteriorizációs jelenség – mondtam Freudnak.
- Ugyan – válaszolta erre –, ez maga a megtestesült téboly!
- Szó sincs róla – feleltem –, téved, professzor úr. És annak bizonyítására, hogy igazam van, előre megjósolom: hamarosan ugyanilyen robajt fogunk hallani! – És csakugyan: alighogy szavaimat kimondtam, felhangzott a szekrényben ugyanaz a robaj!”<sup>4</sup>

Jung visszaemlékezésénél is érdekesebb Freud patetikus levele, amelyet az eset után három héttel írt fiatal kollégájának. Ebben bevallja, hogy Jung észrevételei és kísérletei erőteljes hatást tettek rá. Ennek ellenére megpróbálja bebizonyítani, hogy a szekrény felől érkező recsegő hangok egy természetes fizikai jelenség eredményeként keletkeztek a könyvespolc tölgyfadeszkájában, melyek, mint azóta megfigyelte, időről időre megismétlődnek; hogy Jung jelenlétében ezt kétszer egymás után hallották, csakis a véletlennek tudható be. A levélben egy

---

<sup>3</sup> E. Jones: *The Life and Work of Sigmund Freud*. Vol. III. 387. Idézi: Fodor Nándor: *Jung, Freud és a Poltergeist*. Imágó Budapest, 2011/4. 74.

<sup>4</sup> C. G. Jung: *Emlékek, álmok, gondolatok*. Európa, Bp., 1987. 193-194.



intést is megfogalmaz a frissen örökbe fogadott tanítvány számára: „A bútor lélektelenül és halottan fekszik előttem, mint ahogy a költő előtt a természet a görög istenek távozása után, némán és istentelenül. Ezért újra magamra öltöm szarukeretes atyai szemüvegemet és figyelmeztetem kedves fiamat, hogy ne veszítse el a fejét, inkább ne értsen meg valamit, semmint hogy oly nagy áldozatokat hozzon a megértéséért.”<sup>5</sup> Fodor Nándor az esetet összefoglaló tanulmányában nemcsak a Jung által beismert szomatikus tünetet (a rekeszizom sajátos testi átélését) helyezi a figyelem előterébe, hanem vélelmezi a fiatal pszichiáter médiumi képességeit is, melyeket azonban sohasem használt: praktizálása során soha nem próbált például parapszichológiai jelenségeket előidézni, avagy közvetíteni élők és holtak között. Ugyanakkor köztudott, hogy egy fiatal spiritiszta médiumról írta a doktori disszertációját, aki az unokatestvére volt, s hogy a családjában más egyéb „örökletes terheltségek” is felmerültek, melyeket persze Jung gondosan titkolt. A Freud dolgozószobájában történt eset arról árulkodik, hogy valóban „ijesztő erőkkkel bírt”. Talán ezek az erők felelősek azért, véli Fodor, hogy Freud a későbbiek folyamán kétszer is elájult Jung jelenlétében. Mindkétszer vitába keveredtek, s a vitában a fiatalabb kolléga vesztett. Aki erre talán „tudattalan pszichikus agresszióval” válaszolt, és talán ennek eredménye lehetett az, hogy Freud kétszer is öntudattalanul esett össze.<sup>6</sup>

Itt és most elsősorban azért érdekesek ezek a szomatikus tüneteket felvonultató történetek, mert olyan konkrét eseteket mutatnak be, amelyekben a két ember közötti kapcsolat nem a kommunikáció nyelvileg kifejezett, avagy láthatóvá vált jelenségein alapul, hanem olyan mozzanatokon, amelyek titokzatosaknak tűnnek, amelyeknek eredete rejtve van előttünk – a pszichoanalitikus szótár szerint azért, mert ezek a tudattalan mezejére lettek száműzve. A számunkra hamarosan kézenfekvőbbnek bizonyuló fenomenológiai szótár szerint pedig azért, mert a világ láthatatlan horizontjához tartoznak. Mindazonáltal nincs okunk túl nagy jelentőséget tulajdonítani e szakmai-baráti viszony különös fejezeteinek vagy magának a Poltergeist-jelenségnek. Még ha talán valóban nagy szerepük is volt ezeknek („tudattalanul”) Freud dogmatikus elhatárolódásában a psziché transzcendens vonatkozásaitól. Freud élete végéig ragaszkodott ahhoz, hogy a tudattalant a szexualitáshoz és az ösztön-elmélethez kösse, a biológiában horgonyozva le azt: ezáltal téve a pszichoanalízis teóriáját materiálisan igazolhatóvá, tudományosan érvelhetővé. Egyedül a telepátia kérdésével kapcsolatban engedett meg magának egy kicsit többet ennél.

A *Pszichoanalízis és telepátia* című, 1921-es tanulmányában a gondolatátvitel lehetőségének a kérdését járja körbe – többek között egy jósnő példáján keresztül, aki dátumok alapján mond próféciaát számára ismeretlen emberekről. Miután Freud kételyeit fejezi ki arra vonatkozóan, hogy asztrológiai jegyekből,

---

<sup>5</sup> Idézi: Fodor Nándor: *I. m.* 77.

<sup>6</sup> Az esetek leírása: Fodor Nándor: *I. m.* 81.

számításokból bármi is kiolvasható volna, azt nem zárja ki, hogy a jós „igazi médiumként” a vele szemben ülő személy rá ható gondolatai iránt legyen fogékony: saját pszichikai erőit eltérítve „áteresztő” legyen egy másik személy tudattalan, elfojtott lelki tartalmai iránt. Valójában azonban még ennyit sem enged meg ennek a kétes hírű jósnak. Úgy véli, a tárgyalt esetben nem a jósnő irányított médiumi képessége hatott, hanem a jóslatot kérő fiatalember rendkívül erős, elfojtott vágya, amely „egy második személy segítségével képes volt enyhén álcázott tudatos kifejezésre lelni”.<sup>7</sup> Freud a tanulmányában tárgyalt többi eset kapcsán is elismeri, hogy lehetséges a telepátikus gondolatátvitel két személy között, amennyiben tudattalanjaik egymással valamilyen módon kapcsolatba kerülnek. A gondolatátvitel lehetőségét összefüggésbe hozza az indulatátvitel kérdésével is, mellyel – többek között – *A vicc és viszonya a tudattalanhoz* című tanulmányában foglalkozott, de végül nem állít fel olyan hipotézist, amellyel a telepátia jelensége megalapozható lenne.<sup>8</sup> Gondolatai ugyanakkor erőteljesen hatottak Ferenczi Sándorra, aki behatóan foglalkozott műveiben az indulatátvitellel, az introjekció és a projekció kutatásával. Érdekes módon azonban Ferenczit is olyan erősen gúzsba kötötte a pszichikus jelenségek igazolhatatlanságától való félelem, hogy végül ő sem publikálta tanulmányát a telepátiáról, amelyhez pedig sok esetet tanulmányozott és számtalan feljegyzést készített. Úgy ítélte meg, tudományosan ő sem tudja megalapozni a jelenséget. Kutatásai ezzel együtt is utat nyitottak a pszichológiában a másik ember pszichés folyamataihoz való tudattalan kapcsolódás mechanizmusainak a feltárása felé.

### 3.

Telepátia és tudomány viszonyának ezen genealógiáját feltárva talán már érthető, hogy a kétes státuszban meghagyott jelenség miért is nem tudott a bölcselet diskurzusaiba bekerülni. Pedig a 20. századi filozófia, különösen a fenomenológia és az egzisztencializmus, számos fogalmat kölcsönzött a pszichológia szótárából, a telepátiát mégis mellőzte, hagyta, hogy az belesüllyedjen az okkultizmus zavaros fogalomkészletébe. Miközben, ugyanebben az időben, az empátiára különleges figyelem irányult, s nem csak a pszichoanalízis, a pszichológia vagy a szociológia, hanem a filozófiai-esztétikai gondolkodás eszköztárába is beépült. Az empátia (*empathy*) ugyebár szoros rokonságban áll a telepátia (*telepathy*) fogalmával: mindkettő a görög eredetű pátoszból (*pathosz*) származik. Am lé-

<sup>7</sup> Vö. Sigmund Freud: *Pszichoanalízis és telepátia*. Imágó Budapest, 2011/4. 11-14.

<sup>8</sup> Itt tegyük hozzá: Freud nem zárta ki annak lehetőségét, hogy a gondolatátvitel szerephez juthat magában a pszichoanalitikus kezelésben, a terapeuta és a páciens viszonyában – bár a terapeuta beállítódását inkább a beleérzésből vezette le. A telepátia terápiában való alkalmazhatóságát a későbbiekben Hollós István vizsgálta, aki több olyan esetről is beszámolt, melyek feltevését igazolták. Lásd: Hollós István: *A mindennapi telepátikus jelenségek pszichopatológiája* (1933). Imágó Budapest, 2011/4. 21-38.

nyegi különbség közöttük, hogy két ellentétes affektív és térbeli irányultságot jelenítenek meg. Előbbiben a befelé tartó irányultság fejeződik ki, azaz valami külsőnek a belsővé tételére irányuló törekvés, melyhez a befogadás, a közelség, a feloldódás eszméje tapad. Utóbbiban egy kifelé, egy máshová tartó irányultságot fedezhetünk fel. Az átvitelt elsősorban nem a távolodás törekvéseként kell leírunk, hanem egy olyan pontba, egy olyan helyre tartó mozgásként, amely rejtve van előlünk, amely térben vagy időben el van zárva, amelyben akadályok, torlaszok ékelődnek az érzelmeit kifelé közvetítő alany és a tárgy közé – a távoli pont (a tárgy vagy a másik személy) nincs jelen vagy legalábbis az érzékszervek számára nem kínálja magát.

Vajon miért tűnik „biztonságosabbnak” az empátia fenoménján keresztül élni meg a másik ember érzelmeit? És miért „hátborzongató” és idegenszerű az a tapasztalat, amit a telepátia kínál?

A pátosz ókori görög fogalma eredetileg bajt, betegséget, szenvedést, megrázó testi-lelki élményt fejezett ki. Ez módosult később arra a jelentésre, amelyben immár a nagy érzelmek átélése, a szenvedély, a hevület fogalmazódik meg. A módosulás két okra vezethető vissza, mindkettő Arisztotelészhez kötődik. A *Retorikában*, mint ismeretes, Arisztotelész az előadásmód egyik fajtájának nevezi a pátoszt, amelynek feladata az érzelmek létrehozása, az elköteleződés előidézése – az emelkedettséggént kifejeződő jelentéstöbblet, mely a mai fogalomhasználatban továbbél, innen ered. A másik ok az arisztotelészi katarzisméleettel hozható összefüggésbe. A dráma fő céljának nevezett katarzis a pátosz közvetítésével, azaz az érzelmek és a szenvedélyek kifejezésével tud megteremtődni: a dráma nézője az érzelmi beleolvadás révén képessé válik a drámai hőseivel való azonosulásra, melynek eredményeképpen az átélt érzelmek képesek lesznek átmosni, megtisztítani lelkét a felgyült indulatoktól.

A katarzisméletben megfogalmazódó beleérzés-eszme a modernkori empátia-fogalom közvetlen előzménye. Igaz, ez az eszme majd csak a 19. század végén éledt fel újra, amikor egy német pszichológus, Lipps sajátos esztétikai vizsgálódásokba kezdett. A műalkotások által kiváltott élmény lélektani folyamatát elemezve figyelt fel arra a jelenségre, ami az átéltek feldolgozása során történik: a befogadó figyelme fokozatosan eltávolodik önmagától, én-je pedig mintegy beleolvadva a műélvezet tárgyába képessé válik arra, hogy egy idegen élménytartalomba beleélje magát.<sup>9</sup> Ez az a jelenség, amit Lipps „beleélésként” (*Einfühlung*) írt le, s amelyet kortárs angol fordítója, Titchener az empátia-fogalommal (*empathy*) feleltetett meg. Titchener saját kutatásokat is végzett, amelyekben más irányból közelítette meg a kérdést, a tárgyi vonatkozásokról áthelyezte a hangsúlyt a másik ember belső világának a megismerésére, azaz szociális és pszichológiai síkra: az emberek közötti viszonyokra és vonatkozásokra kezdett figyelni. Úgy vélte, a beleélés alapjaként az „izom-mimikrit” kell

---

<sup>9</sup> Lásd: Theodor Lipps: *Grundtatsachen des Seelenlebens*. Cohen, Bonn, 1883.

felmutatni, a másik személy tudatába való behatolás ugyanis ennek mentén, belső utánnázás útján jön létre – „az elme izmaival” nyilvánvalóvá tette, hogy a beleérzés csak kifejeződő, látható, azaz testi jelek olvasásaként, azok „utánnázása-ként” jöhet létre.<sup>10</sup> Ez az a gondolat, amely utat nyit a jelenség fenomenológiai megragadása előtt. A beleérzés fenoménjének feltárásában a harmadik aspektust Freud terápiáról alkotott teóriája képviseli, melyet a gondolatátvitel kapcsán már érintettünk. A pszichoanalízis során a terapeuta megértésének feltétele a beleélés a másik ember, a páciens szubjektív élményvilágába. Ám itt a beleélés nem jelent teljes feloldódást az élményben. Míg a katarzis az önmagaság időleges feladását, a másik (a dráma hőse) élményvilágába vagy a műalkotásba való bevonódást igényli, addig a terapeuta – már csak az analízis „díványhelyzetéből” adódóan is – kívülálló marad, így válik képessé a páciens érzelmi és kognitív állapotainak analitikus elemzésére.<sup>11</sup>

E fogalmi előzmények alapján teszi Husserl az interszubjektivitásról szóló teóriájának központi terminusává a beleérzést (*Einfühlung, empathy*). De mielőtt a fenomenológiai kontextus vizsgálatát elkezdenénk, töprengjünk még kicsit azon, hogy mit is jelent a telepátia fogalmában kifejeződő távolság-eszme – szemben az empátia kínálta közelséggel!

Ha elvonatkoztatunk a parapszichológiai diskurzustól, s csak a szóetimológiára figyelünk, akkor egy olyan jelentés tárul fel előttünk, amelyben mindenféle kommunikáció alapvető sajátosságát fedezhetjük fel. A telepátia távolba-érzést jelent – tudvalevő, hogy a kommunikáció elsődleges célja a távolság és a különbség leküzdése. A „tele” előtag a távolságot (*distance*) fejezi ki, aminek deklarálásával beiktatódik a meghatározásba a különbség (*différence*) jelentéstartalma is. Akkor van szükség a telepatikus kommunikációra, ha időben vagy térben különbség mutatkozik a kapcsolat alanyai között. A különbség itt *eredendőnek* mutatkozik – szemben az empátiát szükségessé tevő szituációval, ahol a különbség megtapasztalható, s inkább a látás perspektíváján belüli fokozatkülönbségről kell csak beszélni –, hiszen fizikailag felfoghatatlannak és áthidalhatatlannak bizonyul. A telepátia lényegét ezért az *eredendő különbség* legyőzésében határozhatnánk meg. A telepátia azt jelenti, hogy szükségessé válik két egymástól elkülönült ember, két szubjektum között a kapcsolódás különböző formáinak a beiktatása. Vagyis a telepátiával lehetségessé válik a *közlekedés* a világ két egymástól eredendő távolságba helyezett pontja között. E definíció alapján immár rákérdezhetünk: vajon két ember, két egymástól elkülönült szubjektum között a kommunikáció, a beszéd, s az érintkezés más formái révén nem mindig ennek az eredendő különbségnek az áthidalása történik meg?

---

<sup>10</sup> Lásd: Edward Bradford Titchener: *Lectures on the Experimental Psychology of the Thought-Processes*. Macmillan, New York, 1909.

<sup>11</sup> Az empátia fogalmának fejlődéstörténetéről lásd még: Buda Béla: *Empátia – A beleélés lélektana*. Urbis, Bp., 2006.

Emmanuel Lévinas-tól ismerhetjük a radikális másság elméletét, amelyet ő a két ember közötti viszony alapjaként tételezett. Lévinas úgy véli, hogy az Énnel nem áll hatalmában a másik embert – a *Teljesség és végtelen* terminológiájában: a Másikat – beépítenie saját megismerésébe, azaz abba a világba, amely az azonosságokból épül fel. A Másik azért nem válhat megismertté, mert mindig több annál, mint aminek mutatkozik („túlsordul”), mert rendelkezik azzal a metafizikai többlettel, mely meghaladja az Ént, mely független az Én kezdeményező erejétől és hatalmától – távolról, „a magasságokból érkezik”. Ez a metafizikai többlet alapozza meg a Másik távolságát és idegenségét. Az Én és a Másik között nem egyszerűen fokozatbeli különbség van, hanem a radikális másságból fakadó eredendő távolság. A Másiknak az Ugyanaz világába való beolvasztása ezért leigázás volna: az idegenség megszüntetése vagy – ontológiai értelemben – a Másik elpusztítása.<sup>12</sup> Lévinas belátásaiból kiindulva így aztán nem tételezhetünk átjárást egyik szubjektumból a másikba, mint ahogy autentikus módon nem tételezhetjük a beleélés és a beleézés eszméjét sem. Hacsak nem egy olyan jelenséget tárunk fel a két emberi lény közötti megismerés alapjaként, amely úgy nyitja fel és úgy teszi bejárhatóvá a Másik idegen világát, hogy közben a távolságot és a másságot is megőrzi.

De ezen a ponton most megállnék... Bevallom, az emberek közötti radikális távolság állítása megijeszt engem. Feltételezem, Önöket is. Az eddigi előadásom felépítése talán már eleve azt a látszatot ébresztette, hogy szánt szándékkal görgetek egyre legyűrhetlenebb akadályokat önmagunk elé, mert a gondolatmenetet, vagy inkább magát a gondolkodást arra a pontra akarom elvezetni, ahonnan már nem kínálkozik más lehetőség, csak a „természetfeletti képesség” használata. Talán úgy vélik, ezen a ponton csapdába akarom Önöket csalni. Lévinas-ra hagyatkozva a Másik univerzumaként ugyebár egy olyan ismeretlen világot tételezek, afféle idegen bolygót, ahová csak „átrepülni” lehet. A másik ember eszerint az a távoli hely, ahová kizárólag telepátikusan közlekedhetünk, ahová a napnyugati metafizika alapjain álló gondolkodás és megismerés révén aligha fogunk átjutni. Meglehet, ahhoz, hogy teóriámat folytathassam, racionális hajlandóságomat ezen a ponton le kellene vetközni és magam mögött hagyni... De vajon valóban erre van-e szükség? Vajon nem tartozik-e hozzánk sokkal eredendőbbben a távolság, mint a közelség? Vajon nem húzódik-e ott motivációként minden megkezdett mozdulatunkban, minden gondolati rezdülésünkben, minden közlekedésünkben-közeledésünkben a távolság legyűrése? Ugyan miért is kellene a racionalitástól megválni, amikor nem természetfeletti jelenségekről, hanem a lehető legkézenfekvőbb dolgokról van szó, olyan eseményekről, találkozásokról, érintésekről, olyan szavakról és érzésekről, amelyek nap mint nap megtörténnek velünk, amelyek gondolkodásunkat mozgatják? Amikor a telepátia „szellemét” ebbe az előadóterembe beidézem, akkor nem azért teszem, hogy úgy állítsam

---

<sup>12</sup> Lásd: Emmanuel Lévinas: *Teljesség és végtelen* (Tarnay László fordítása). Jelenkor, Pécs, 1999.

Önök elé, mint a csodák erejét közvetítő legmagasztosabb rejtélyt, szembeállítva a racionális filozófia kudarcaival, ellenkezőleg, inkább arra akarok rámutatni, hogy ez a jelenség velünk él – észrevétlenül szoktatott hozzá minket a hétköznapi transzcendencia eleven tapasztalatához.

Közelítsünk meg a kérdést ezért a mindennapi élet banális példái felől!

Mi történik például abban a hétköznapi szituációban, amikor megszólítok egy másik embert és ő azt meghallja? A hanghullámok, amelyek a levegőben terjednek, a látóhatáron belül lévő másik alakhoz viszik el – azaz a tér egyik pontjából a másikba juttatják – a kimondott szavakat és azok jelentését. A távolság leküzdését ebben az esetben természetes fizikai jelenséggént magyarázom. Ha telefonon beszélünk egymással, akkor igénybe veszek egy eszközt, mely a távolság leküzdésére szolgál, s ezt az eszközt a technika vívmányának tekintem. Az első esetben nem volt szükség a „telepatikus közlekedés” közbeiktatására, mert csak egy fokozatbeli távolságot kellett legyőzni (látszólag legalábbis), azonos perspektíván belül állva. A második eset viszont a fizikai jelenlét hiányának, tehát egy eredendő különbségnek a leküzdését modellálja: a perspektívák közötti lényegi eltérés áthidalását a telefon mint „telepatikus eszköz” tette lehetővé. Hajlunk rá, hogy utóbbit – feltételek közé szorítva bár, de – telepatikus jelenségnek tekintsük, még ha van is rá tudományos-technikai magyarázatunk. Pedig hát nem ugyanaz a telepatikus esemény játszódott le mindkétszer? Amikor bejelenti magát a köztem és a tőlem radikális értelemben különböző másik ember közötti különbség, akkor vajon nem minden esetben az eredendő távolság áthidalására van szükség? Képzeljük el, hogy együtt nézünk egy másik emberrel egy festményt, amelyen egy erdő látható: barna föld, szürke ég, fekete fatörzsek. Vajon nem válik-e ez az aktus abban a pillanatban telepatikus eseménnyé, amint kiderül, amint minket arról a beszéd egyértelműen meggyőz, hogy a vásznon mind a ketten – mint két egymástól elkülönült, egymástól mérhető távolságba helyezett, önmagába záruló emberi lény – ugyanazokat a színeket és formákat láttuk? A közös érzés, közös gondolat mintha megelőzné a szavakban megfogalmazott jelentést, s majd csak erre, a még meg sem fogalmazódott, még éppen csak a formaadás előtt álló, „megérzett” tudásra fog ráépülni a beszéd (önmagunk és a Másik meggyőzésének technikájaként). Amikor együtt nézünk egy festményt, és utólag megbizonyosodunk róla, hogy azon a festményen ugyanazt láttuk, rádöbbenünk, hogy egy öntudatlan, közös észlelés résztvevői voltunk. Nyilvánvaló, hogy nem a saját projekcióinkat vetítettük bele a másik gondolataiba, még ha a jelentésadás utólag ezt a műveletet el is végezte, s ez (utólag) meg is téveszt minket. Csakhogy már ezt megelőzően végbemegy valami: addig a pillanatig, amíg közösen nézünk és közösen „érzünk”, egy teljesen más ontológiai státuszú esemény részesei vagyunk, melyet a beszéd és a logosz perspektívájában állva aligha lehet értelmezni – hogy is lehetne, amikor ez a perspektíva majd ezt követően fog felnyílni. Ezt megelőzően azonban olyasvalami történik, amit a logika felől nézve csak paradoxonnak lehet minősíteni: két eredendően különböző, két

egymás számára radikálisan idegen emberi lény észlelése egymást tükrözve egymásba ékelődik. Hogyan lehetséges ez? Hogyan valósulhat meg a telepátia – nem csak kivételes pillanatokban, hanem a hétköznapi kommunikáció megannyi szituációjában, amikor a másik emberrel ugyanazt gondoljuk, ugyanazt érezzük, ugyanazt mondjuk? S hogyan kínálhatja a telepátia a közösség élményét, ha közben megőrzi magában a distanciát és a differenciát is?

#### 4.

A filozófia nem fogadta tehát magába az okkultizmus negatív hagyományában bennrekedt telepátia-kifejezést. Egyetlen gondolkodó van, aki hozzányúlt, még ha nagyon óvatosan bánt is vele. Merleau-Ponty legutolsó művében, *A látható és láthatatlan*ban több helyen is felbukkan ez a fogalom.<sup>13</sup> Mint ismeretes, ez a grandiózus mű félbe maradt szerzője korai halála miatt, így aztán nem tudhatjuk pontosan, hogy végül milyen szerep jutott volna a telepátiaának a befejezett egész fogalmi apparátusában. Az bizonyos, hogy csak egyetlen munkajegyzetben bukkan fel önálló terminusként, a „címben” is megnevezve: *Telepátia – Másik-száma-ra-való-lét – Testiség*. S az is szembeűnő, hogy többnyire az *Einführung* husserli fogalmának elégtelensége készteti arra a szerzőt, hogy elővegye ezt a saját maga által is okkult minőségekkel felruházott terminust. Ezért mielőtt megragadnánk a Merleau-Ponty által körvonalazott filozófiai jelentést, szűkségszerűnek tűnik, hogy számot vessünk Husserl beleérzés-fogalmával.

Husserl a transzcendentális fordulata után vált különösen érzékennyé a Másik és az interszubjektivitás kérdéseire, melyeket a *Karteziánus elmélkedések* című műben a szolipszizmus elkerülésének törekvéseként vezetett be. Úgy fogalmaz, hogy a világ, amelyet naiv beállítódásomban megtapasztalok, egy olyan világ, amelyhez mások is hozzátartoznak. Ez éppen elégséges bizonyíték számára, hogy a világot ne csupán saját „privát szintetikus képződmény”-nek fogja fel, hiszen ahogy írja, az „egyben idegen is tölem, interszubjektív”.<sup>14</sup> A világban olyan hozzám hasonló másokkal találkozom, akik a testükhöz sajátosan kapcsolódnak, akárcsak Én. A térbeliségben kettőnk különválasztottsága a centrális „itt” és „ott” adottságmódjával írható le. A Másik hozzám hasonló, aki az ideg tapasztalat során lélekként és annak testalkataként konstituálódik „a pszichofizikai realitás egységében”, akárcsak Én (mindközönségesen tehát „emberként”).<sup>15</sup> Erről szerzek bizonyosságot a beleérzés tapasztalata során. Azonban hiába minden hasonlóság, s ebben áll a husserli törekvés kudarca, mert ez az ottlét a maga eredetiségében és közvetlenségében nem válik hozzáférhetővé. Egé-

<sup>13</sup> Lásd: Maurice Merleau-Ponty: *A látható és a láthatatlan* (Farkas Henrik és Szabó zsigmond fordítása). L'Harmattan, Bp., 2006.

<sup>14</sup> Edmund Husserl: *Karteziánus elmélkedések* (Mezei Balázs fordítása). Atlantisz, Bp., 2000. 107.

<sup>15</sup> Vö.: E. Husserl: *I. m.* 141.

szen egyszerűen azért nem, mert bár a beleérzés révén – asszociációs úton – apprezentációt hajtok végre, s a Másikat nem mint idegent, hanem mint *alter egót* tételezem, ám ez az *alter egó*, ez a *másik Én* ellenáll az értelemátvitelnek: újra és újra kinyilvánítja másságát, idegenszerűségét. Vagyis újra és újra elkülönбöződik tőlem: nem-Én. Minek folytán rádöbbenek, hogy nem foghatom fel „ő” sem saját testem duplikátumaként, sem saját primordiális szférám részeként. Mindez rávilágít arra, hogy a Másik saját testem analogonjaként való tételezése Husserlnél nem tölti be eredeti funkcióját, nevezetesen azt, hogy a Másikat az önmaga tudatába záruló Én társává tegye egy közös világban, hanem inkább csak arra szolgál, hogy általa a másik ember megragadhatóvá és tipizálhatóvá váljon. A beleérzés révén tételezett megismerés két okból sem visz közelebb a Másik radikális másságának a megtapasztalásához. Egyrészt azért nem, mert abban a pillanatban, hogy ez a Másik belép az Én transzcendentális mezejébe, megfosztódik az idegenszerűségétől: duplikátummá válik. Másrészt pedig azért nem, mert amint megtörténik az értelemátvitel, a Másik azonmód elkülönбöződik az azonosítástól: idegenszerűségével lerombol minden tipizáló és egységesítő törekvést. Azaz elérhetetlenségébe zárkózik, s így nem jön létre a két szubjektum között kapcsolat. Kérdéses, hogy a beleérzés fenomenje révén egyáltalán lehetséges-e a Másik érintése, a találkozás vele. Vagy az Én-nel, aki bezárul a *solus ipse* magányába, továbbra is csak a tudat játssza örült játékát.

Később Husserl is belátja, hogy a transzcendentális konstitúció lehetetlenné teszi az idegentapasztalat eredetiségének a megtapasztalását, mégpedig a transzcendentális tudat monadikus jellegéből adódóan, amely az önmagával való egybeesésre és a tiszta azonosságra épül.<sup>16</sup> Ezen próbál túllépni kései írásaiban. Az interszubjektivitásról szóló munkajegyzetekben arra az álláspontra helyezkedik, hogy a többes szám, a közösség eszméje (*Mitsein*, „monások közösségesülése”), mely megelőzi az egyes számot, lehetővé teszi a monadológia plurális elgondolását, azaz a többpólusú megközelítést. Ez bizonyos mértékben már az önmagába zárt ego határainak a fellazítását jelenti.<sup>17</sup> Mindezt Husserl a „monások ablakai”-metaforával fogalmazza meg. Azt írja egy helyen, hogy a monások ablakai jelentik a beleérzés képességét, amellyel az Én „megnyílik” a másik szubjektum felé.<sup>18</sup> De nézzük csak meg közelebbről, hogyan is jut el ehhez a gondolathoz! Mint kifejti, a beleérzés révén a tudaton belül egy megkettőződött Én teremődik, ezért az Én nem tud az azonosság alakzatába rendeződni úgy, ahogyan az a megjelenítések alkalmával történik. Az Énben *hasadás* jön létre. Ezt a hasadást a beleérzésben megtapasztalt Másik teremti a tudaton belül:

<sup>16</sup> Lévinas legfőbb kifogása az interszubjektivitás husserli fenomenológiája ellen pontosan ez: nem tud számot adni a Másik radikális idegenségéről.

<sup>17</sup> E. Husserl: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. III., 1929–1935. (szerk.: I. Kern, M. Nijhoff) In: Uő: *Husserliana*. XV. kötet, Hága, 1973.

<sup>18</sup> Vö.: E. Husserl: *I. m.* Második rész, 1921–1928. Id. kiad. 260.



a Másik alakjában (önmagam duplumaként) tételezett másik Én ugyanis „mégis idegen”, akkor is az, ha benne érzem magam.<sup>19</sup> Persze tegyük hozzá, a kifejezés valódi értelmében nincs szó itt sem hasadásról, sem önelvesztésről, a beleérzésben inkább csak a még kifejezettebbé váló megkettőződés, illetve valamiféle megnyílás mutatkozik meg. Erről a jelenségről mondja azt Husserl, hogy a monászoknak mintha ablakaik lennének. Azonban rögtön hozzáfűzi, hogy ezek az ablakok nem teszik lehetővé egy másik szubjektum ki- vagy belépését, csak kitekintést nyújtanak. Mégpedig azért nem teszik lehetővé, mert az én a megnyílás ellenére is egyetlen egység, egyetlen tudatfolyam marad. A transzcendentális konstitúció elméletében ez szükségszerűen így tételeződik, hiszen minden tudati aktus során megteremtődik az *ipseitás*, mely az egység tapasztalatát biztosítja, s mely az identitás eredetpontjának tekinthető (az *ipseitás* még akkor is bekövetkezik, ha nem kíséri az identitás evidenciája). Az én – mint gondolkodó alany, mint az élmények és tudati állapotok vonatkozási pontja – szigorú értelemben mindig azonos önmagával. A husserli transzcendentális ego így aztán bár nyitottá válik a másásra, valójában mégsem lesz képes az idegenszerű élményeket magába fogadni. Itt bártortalanul közbevetethetnénk egyre erőteljesebbé váló gyanúkat: vajon nem maga a beleérzés-eszme teszi lehetetlenné, hogy a két ego (az Én és a Másik) között „találkozás” jöjjön létre? A beleérzés fenoménja vajon nem eredendően alkalmatlan arra, hogy két, egymástól radikálisan különböző Én közösségét és egymásba ékelődésének lehetőségét felmutassa? Hiszen a beleérzés egyirányú közlekedést enged, kizárólag egyik fél irányából a másik fél felé, és ez nem csak egyoldalúnak, hanem akár agresszívnek is minősíthető: a kezdeményezőnek bizonyuló, a beleérzés aktusát végrehajtó Én lép ki önmagából, betörni akarván a Másikba, hogy aztán onnan térjen vissza saját biztonságot nyújtó „otthonába”. Szó sincs tehát kölcsönösségről vagy a Másik valódi figyelembe vételéről. Ezért nyugodtan kijelenthetjük – Lévinas gondolataiból okulva –, hogy a beleérzés révén „leigázás” történik: az Én próbálja beépíteni a Másikat az Ugyanazba. És mint az az itt feltártakból is kiderül, ez a „leigázás” még csak végre sem hajtható. Mindazonáltal ha a kölcsönösséget akarjuk a létezők egymás közötti viszonyának az alapjává tenni, akkor nem csak a beleérzés eszméjét érezhetjük elégtelennek e viszony modelljeként, hanem e létstruktúra egészére vonatkozóan is lehetnek kételyeink, mely Husserlnél, ugyebár, magából a transzcendentális tudati konstitúcióból adódik, s melynek „hibáira” ő maga is próbált – rendületlenül – megoldásokat találni.

Ha az átjárás lehetőségét Husserl nem is tudta megalapozni, ezzel a belátásával nagyon közel került a szubjektum sokasággá való szétesésének az elgondolásához. A *Logikai vizsgálódásokban* egy még lényegibb elmozdulást láthatunk a tárgyiasító tudattól egy olyan tudat felé, amely a lényegiségek megragadása helyett a spontaneitást engedi érvényesülni. A fenomenológus a tudatnak egy olyan

---

<sup>19</sup> E. Husserl: *I. m.* 320.

lehetőségéről ír itt, amely nem intencionális jellegű, nem aktusszerű, hanem „érzelem- és vágyérzetek alakját”<sup>20</sup> ölti. Az *Időelőadásokban* is erről a tudati spontaneitásról értekezik, pontosabban egy „bizonyos össpontaneitásról”. Az össpontaneitás teszi lehetővé, hogy a tudatba egy tőle idegen, ám mégsem teljesen új mozzanat törhessen be, melynek révén egy közvetlenül a tapasztalatból, az új élményből előteremtődő „ösbenyomás” jön létre. Az „ösbenyomás” olyasvalami, ami szoros összefüggésben áll a testi tapasztalással.<sup>21</sup> A tudatot e felismerés nyomán Husserl „impresszionális tudatnak” fogja elnevezni. Az ösbenyomást nem egyszerűen csak elkülöníti ezen az „impresszionális tudaton” belül, hanem annak lényegi mozzanatává avatja, ezáltal pedig határozott lépéseket tesz a testi tapasztalatok tudaton keresztül történő megragadása felé. S bár nem helyezkedik az ego egységét biztosító határok átjárhatóságának az álláspontjára – hiszen ezzel olyan ellentmondásba ütközött volna, melynek nyomán magát a transzcendentális fenomenológiát kellett volna megkérdőjeleznie, de legalábbis kétellyel illetni az intencionalitást (ahogyan azt meg is tette jónéhány követője), az ösbenyomásra vonatkozó felismeréseivel mégiscsak elmozdult az addig tételezett tudati egység megbontása felé.

## 5.

Merleau-Ponty filozófiájában elsődlegesen Husserl e kései, az interszubjektivitásra és a testtapasztalatokra vonatkozó állításaira támaszkodik. Radikális lépése a husserli fenomenológiához képest az, hogy a karteziánus cogito alternatívájaként a testiséget mutatja fel, újraértelmezve általa szubjektum és világ viszonyát, megszüntetve a kettő között feszülő dualizmust. Míg *Az észlelés fenomenológiája* című művében<sup>22</sup> a megismerés ontológiailag adekvát formájaként az észlelést írja le, melynek szubjektuma a testtel bíró szubjektivitás, addig *A látható és a láthatatlanban* az észlelés helyére a látás kerül, s vele párhuzamosan a láthatóság problémája. A látás: „magánál a világnál lévő mindenütt-jelenvalóság”. A világ azonban nem hagyományos értelemben látható, azaz oly módon, hogy a látó rögtön látott dologgal alakítja az észlelt dolgot, avagy a Másikat (ezzel a tételezéssel a szolipszizmus csapdájában maradnánk). Látó és látható viszonya ennél sokkal rétegzettebb. Merleau-Ponty valójában egészen mást állít,

<sup>20</sup> Vö.: Az eredetiben: *Gefühls- und Begehrensempfindungen*. Vö.: E. Husserl: *Logische Untersuchungen* (M. Niemeyer). Tübingen, 1980. 391–397.

<sup>21</sup> Vö.: Martin Heidegger (szerk.): *Edmund Husserls Vorlesungen zur Phänomenologia des inneren Zeitbewußtseins*. Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung. IX. kötet, I. számú melléklet, 1928. 451. A hivatkozott husserli szöveghelyet saját fordításában idézi, valamint ösbenyomás és tudatintencionalitás viszonyáról behatóan értekezik Tengelyi László. Lásd: Tengelyi László: *Idő és ösbenyomás*. In: Uő: *Tapasztalat és kifejezés*. Atlantisz, Bp., 2007. 125–156.

<sup>22</sup> Maurice Merleau-Ponty: *Phénoménologie de la perception*. Gallimard, Paris, 1945.

mint a korábbi észlelés-elméletek. Azt mondja: „én nem észlelem sohasem a másikat”. Eszerint az észlelés nem feleltethető meg a látható világ látásával. Ugyanis van valami a látható világon kívül is: valami, ami csak látensen, csak küszbönállóként van jelen, ami aktuálisan éppenséggel láthatatlan, ám háttérként feszülve a világ horizontja mögé, mégiscsak valamiféle teljességet biztosít az „észlelő-érzékelő én” számára. A látó és látható azért tárulhat fel egymás számára, mert lényegibb módon kapcsolódnak össze: *egymásba (önmagukra) göngyölődnek*. Az egymásba göngyölődést nem lehet a reflexív filozófia megismerés-modelljével felfejteni, ezt csak egy olyan észlelési-érzékelési modell segítségével tehetjük meg, amely a kiazmusra, az észlelő és észlelt közötti sajátos viszony elgondolására épül. A kiazmus egyfelől az én és a Másik között közvetít, biztosítva ez által annak az „érzéki és határtalan Létnak” az egységét, amely így a „számomra való” és a „másik számára való”, akár ellentétes nézőpontokat is magában foglalja. A kiazmus másfelől nemcsak az én és a Másik felcserélődését jelenti, hanem én és a világ, az észlelő és az észlelt tárgy egymásba fordulását is. Ezért beszélhetünk kettős kiazmusról. A kettős kiazmus teszi lehetővé Merleau-Ponty számára, hogy a szubjektivitást ne kelljen szembeállítania a nézőpontokat lehetővé tevő és magába foglaló egységgel, a Léttel. „Ami tárgyként kezdődik, az a tárgy tudatává fordul át, és ami 'tudatállapotként' jelenik meg, tárggyá alakul” – írja. A világ maga is test, „objektív” test, amelyet húsnak, „hússzerű” univerzumnak nevez. Az objektív test magába foglalja az én-t mint fenomenális testet úgy, hogy a világ csak ezen észlelő-érzékelő testen keresztül nyílik meg.<sup>23</sup> A tapasztalás ugyanakkor nem az észlelő testből indul ki, melyet persze a létre való nyitottság jellemez, az észlelés magából az élet belsejéből fakad, tehát egyszerre spontán és énszerű. Az észlelés éppen annyira a dologban keletkezik, mint amennyire az énben. Mindez nem feltételezhető másképpen, csak ha elfogadjuk az észlelés és az érzékelhető valóság önmagára göngyölődésének állítását.

Azért volt célszerű itt felvázolni Merleau-Ponty elméletét, ha csak nagy vonalakban is, hogy átlássuk, hogyan néz ki az a létstruktúra, amelybe a telepátia eszméje adekvát módon illeszkedik. Ezt a létstruktúrát Merleau-Ponty abból az intrastrukturális alaphoz eredezteti, amely minden szubjektumban kitapogatható „működő szubjektivitásként” [*leisten-de Subjektivität*],<sup>24</sup> így ez az alap a kiazmatikus viszonyba belesimuló Én sajátosságának tekinthető. Az egymáshoz „használó” szubjektumok esetében nem a husserli megduplázott Én-ről van szó: „[n]em az alter ego problémájával van dolgunk, mert nem én vagyok az, aki lát, illetve nem ő az, aki lát, hanem egy mindkettőnkben egyszerre benne lakó látha-

<sup>23</sup> „El kell tehát utasítanunk azokat az ősrégi előítéleteket, amelyek a testet a világban, a látót pedig valahol a testben helyezik el vagy éppen fordítva [...]. Hiszen hogyan jelölhetnénk ki a határt a test és a világ között, amikor a világ maga is hús?” M. Merleau-Ponty: *A látható és a láthatatlan*. Id. kiad. 156.

<sup>24</sup> Vö. M. Merleau-Ponty: *I. m.* 254.

tóság, egy általános látás valósítja meg önmagát annak az eredendő tulajdonság-  
nak a segítségével, amely a hús sajátja: itt és most valósul meg, és ugyanakkor  
mindenütt és örökké sugárzik, egyszerre fokozhatatlanul egyedi és ugyanakkor  
univerzális dimenzió is egyben.”<sup>25</sup> Azért nem beszélhetünk az alter ego problé-  
májáról, mert itt hiányzik az Én-pólus: a Másik nem hozzám, az Énhez hasonlít,  
hanem őt is áthatja az az általános képesség, amely minden érzékelésre képes  
létezőt egymáshoz hasonlóvá tesz. A testies szubjektum az általános látás képes-  
ségével rendelkezik, ez a képesség pedig a hús sajátossága. Igaz, ezt a sajátossá-  
got első lépésben csak az Én felől lehet elgondolni: az általános látás az „én  
húsom” sajátja. A „húsom”, vagyis a testem az érzékszerveim „privát kis világa-  
iból” épül fel, melyek egységbe rendeződnek és megalkotják bennem az „egyet-  
len általános Érzékelhető érző általános Érzékenységet”. Ez az általános érzé-  
kenység mindenkinben benne van, ez az, amit intrastrukturális alapnak nevezhe-  
tünk, s amire ráépülhet a telepátia eszméje.

A korábban már említett munkajegyzetben is arról ír Merleau-Ponty, hogy a  
telepátia jelenségét a test (testem) eredendő láthatósága alapozza meg. A két  
ember közötti viszony a testek közötti kölcsönös interakcióból vezethető le, eb-  
ben az interakcióban viszont nem szükségszerűen fejeződik ki aktivitás: egymás  
felfogásához elegendő az egymás számára való érzékelhetőség, azaz a láthatóság  
potenciálja. Anélkül is érezhetem a másik tekintetét, hogy megbizonyosodnék  
felőle, hogy látnám szemének rám irányított sugarát, hogy engem-nézése kifeje-  
zetté válnék. Elegendő, ha ez a látás látens, rejtett módon van jelen. A telepátia  
abból a fenyegetettségből ered, amit Portmann úgy fogalmazott meg, hogy a  
testem „nézésnek kitett szerv”. A testem láthatóságába foglalt fenyegetettség a  
másik érzékelésének az enyémmel való összegabalyodását közvetíti. „A testem  
(számomra való, de egyszersmind egyetemes és különösképpen a másik számára  
adódó) láthatóságán alapul az, amit telepátiának szokás nevezni. Elegendő a  
másik taglejtésének legparányibb rezdülése ahhoz, hogy kiváltsa a láthatóságból  
adódó fenyegetettség érzetét.”<sup>26</sup> Merleau-Ponty azt a jelenséget, amelyről az  
előadásom elején beszéltem, mely szerint égette a tarkóm valakinek a nézése,  
mégpedig egy olyan nézés, melyet én az érzékszerveimmel még csak nem is  
érezkeltem, a következőképpen magyarázza: „Csakis azért érezhetjük a másik  
tekintetét testünkön, mert a saját testünk érzékelése már eleve magába foglalja e  
külső nézőpontból feltáruló láthatóságot.”<sup>27</sup> Azaz ilyen esetekben nem a Másik  
tekintetéből kilépő láthatatlan sugár éget meg minket, hanem a testünk látható-  
ságából eredő fenyegetettség érzése – ha tetszik, a sugár a saját testünkből (is)  
indul ki és árad szét. Ez a fenyegetettség mindazonáltal nem valamilyen negatív  
hangoltságot takar, jóllehet ebben a fenoménban egyfajta „kitettség”, a Másik

---

<sup>25</sup> M. Merleau-Ponty: *I. m.* 161–162.

<sup>26</sup> M. Merleau-Ponty: *I. m.* 274.

<sup>27</sup> Uo.

érzékelésének, észlelésének való „kiszolgáltatottság” fejeződik ki. Csakhogy ez a kiszolgáltatottság kölcsönös: láthatósága okán a Másik is kiszolgáltatott nekem. A látásnak való kitettség egymásba-helyeződése alapozza meg a létezők egymáshoz való eredendő viszonyulását, mely a tranzitivitás okán a létezés megsokszorozódásává, „sugárzásává” válik. A láthatóság kölcsönössége lehetővé teszi, hogy saját testem átérzésén túl behelyezkedjek a Másik engem-érzékelésébe is. A telepátia élményében kölcsönös egymást-átérzésünk tapasztalata fejeződik ki.

Mindezek alapján azt mondhatnánk: a telepátia az a fenomén, amely a létezők lényegi módon való összefonódását lehetővé teszi – természetesen a kiazmus révén. A telepátia azt az érzékelési-észlelési modellt jeleníti meg előttünk, amely szemben áll a reflexív filozófia megismerés-modelljével, helyette az egymásba ékelődés tapasztalatát kínálja. Nem is pusztán csak az egymást tükröző kölcsönösség legmélyebb értelmű kifejeződéseként, hanem egyúttal annak feltárulása-ként is, hogy a létezésnek van egy másik dimenziója, amely láthatatlan háttérként feszül bele a közvetlenül megtapasztalható és érzékelhető világba.<sup>28</sup> A telepátia belépést kínál a világ láthatón túli dimenziójába. A láthatón túli dimenzió hordozza magában azokat a vonatkozásokat, amelyek a telepátia révén – ha nem is tudottak, de – egyszerre csak „megérezhetőek”, „átélhetőek” lesznek. Mint Merleau-Ponty példájában annak a nőnek a számára, aki „szinte észrevehetetlen, apró jelekből megérzi, hogy vágyakozva nézik, anélkül, hogy látnia kellene azt, aki bámulja. Az ún. telepátia itt a másik által történő tényleges észlelést megelőzően valósul meg [...]”.<sup>29</sup>

A telepátiáról szóló mai előadásom végére érkezve, lám, oly keveset sikerült még megérteni ebből a titokzatos jelenségből. A ráismerés inkább csak „megérzésként” áll előttünk – mert a racionalitás felől nézve éppen hogy nem-tudott és elrejtett maradt. Ha belegondolunk, hogy Merleau-Ponty mennyi mindent hozzátett az előttünk álló talány megoldásához (azzal például, hogy a létről, mint sugárzásról és mint sajátos energiamezőről kezdett el beszélni, vagy azzal, hogy a létezők közötti szinergikus összehangoltság kérdését mint a küszöbön-álló-tapasztalás lehetőségét állította a középpontba, vagy hogy valamiféle „ösegylet” tapogatott ki az egyes emberek egymáshoz fűződő viszonyának a mélyén), akkor különösképpen sajnálhatjuk, hogy e rövid előadás keretei között még csak arra sem futotta, hogy ezeket legalább egy csokorba gyűjtsük. Kétségtelen, hogy a telepátia vizsgálata roppant nagy kihívás. Az ennek való megfelelés vágya engem arra késztet, hogy a legközelebbi szeánszot is e témának szenteljem, s még beljebb merészkedjek a láthatatlan birodalmába. Várom Önöket, ha van hozzá bátorságuk!

---

<sup>28</sup> „Ennek a látható világnak a láthatatlan dimenziójáról van szó, amely tartja, belülről élteti, és láthatóvá teszi ezt a világot. Saját, belső lehetőségeként, a létező Léteként.” M. Merleau-Ponty: *I. m.* 171.

<sup>29</sup> Uo.



Valastyán Tamás\*

## Eredendő kiazmusok A test mint a köztes világ fenoménje Borbély Szilárd költészetében

Im memoriam Borbély Szilárd

„Az ember hagyja, / hogy az élet megejtse.”<sup>1</sup>

Különös mondattal kezdődik Borbély Szilárd költészete: „*A líra meghalt, a vers testté lett.*”<sup>2</sup> E mondat feszültségének gócpontját az képezi, hogy a költő a vers lényegeként a lelket állítja. Tudniillik csak így lehetséges revelációként a testté lett vers képzete. Eszerint a lírát a lélek telíti étellel, de immár az, ami átlelkesíti a verset, végképp elenyészett. De mi lenne az ezzel a nagyszabású halállal létrejött új szituációban a testté lett vers lényege? Nem kevésbé megdöbbentő az ezután olvasható mondat sem: „A test pedig orpheuszi természetű bír.”<sup>3</sup> Bár nem is olyan szokatlan, tehetjük hozzá, hiszen az európai költészeti tradícióban Orpheusz a költők prototípusaként jelenik meg. Az viszont már megütköztető, hogy Orpheusz a testével van jelen Borbély Szilárd költészetében ebben az iniciális mondatában. Milyen szerepet, funkciót tölt be itt a test, hogy a proto-lírikus általa, benne lép színre? A testté lett vers, a verstest, a sajátos kiterjedéssel, hangterjedelemmel, a tereket bejáró vándorlás horderejét képező materialitással bíró entitás, a szétszaggatottságában is teremtésre képes eleven erő születik itt meg: az énekes, aki hangját, kézjátékát kölcsönzi a szeleknek, hogy azok igazán zúgjanak, aki a köveket kifordítja önnön atavisztikus lényegükből, a mozdulatlanságból, hogy meginduljanak felé. Aki alászálló vándorlásával az egymástól szigorú rendben elkülönült létszférákat megnyitja egymás felé, legalábbis még a mítoszokban is, mint ismeretes, igen keveseknek adatik meg lejutni Hadész birodalmába. Orpheusznak sikerült. Egész testében, teljes testével lejutni az éjszaka övezetébe.

---

<sup>1</sup> Borbély Szilárd: *A Testhez. Ódák & Legendák* [47. *A lavór*]. Pozsony, Kalligram, 2010. 136.

<sup>2</sup> Borbély Szilárd: *Adatok*. Debrecen, KLTE, 1988. *Fülszöveg*.

<sup>3</sup> Borbély: *Adatok*. *Fülszöveg*.

Talán ezért is folytathatja Borbély Szilárd iniciális mondatait ekként: „Vagy a folyton megújuló Hold, amely épp visszatéréseivel tagolja a létező dolgok ritmusát. Talán a Hold is orpheuszi.”<sup>4</sup> Igen, a költő képes a Hold zónájában is dalolni. A Hold pedig, ez a meghatározott rendben fogyatkozó, majd újrateremtődő égi test (sic!), ezzel a kozmogóniai távlatokat emberi perspektívába szelídítő mozgásával a test változásait, kríziseit idézi – a lélek szignifikánsan változatlan jellegéhez képest. A holdnak, Orpheuszhoz hasonlatosan, hatalma is van, mert ritmizálja a dolgok létezését, valamint sziderikus fényénél más megvilágításba helyezi az általa ritmizált létezőket. „Miként a legendák szentjeinek teste – folytatja a költő –: miután megszabadult a lélektől: hatványozottabban volt képes csodát tenni.”<sup>5</sup> A csoda a testen, a testtel, a testben történik. A test a vers indíciuma.

Kezd hát határozott körvonalat ölteni a testté lett vers gondolata: a csoda, ez a megszokott, szokásos létrendtől radikálisan elütő esemény, sőt az az esemény, amely magát a megszokottságot, a konvenciót zavarja meg s kavarja fel alapjaiban, a test révén történik meg a világban, általa olvashatók az élet adódásának felkavaró, hátborzongató, kruciális fordulatai, amelyek alapvetően a formával, a formaalkotással vannak kapcsolatban, s ily módon magával a poézissal. Márpedig „a költészet nem szűnt meg a csoda felé terelni képzeletünket”.<sup>6</sup>

Ebből a rövid bevezetőből is kitűnhetett, hogy Borbély Szilárd költészetének alapító szavai között milyen kitüntetett szerepet játszik a test. Mi több, Borbély Szilárd költészetét a test alapítja: „a vers testté lett.” De továbbra is kérdezhetjük: miféle testről van itt szó, amely költészetet képes alapítani. A sejtelemmé vált affirmáció, a hanggá vált sejtelem, a betűvé vált hang, a szóvá rendeződő betű, a mondatká konfigurálódó szó, a verssé egybegyűlő s összeálló mondat teste ez? Természetesen ha így kérdezzük, akkor igennel válaszolhatunk. De nekünk most azt érdemes kérdeznünk inkább, hogyan válhat alapító szóvá a test? S ha ezt kérdezzük, arra szükséges tekintettel lenni, hogy mindazt a fokozódó sort, az affirmációtól a versig, miért és hogyan teszi lehetővé a test. Hogyan származhat a testből a kezdet mint eredendő affirmáció? A válasz a térben megjelenő test, valamint a testet kijelölő tér viszonyát firtatja. Tulajdonképpen a dimenzió felmérését, ahogyan Heidegger mondaná.<sup>7</sup> Az ég és a föld közöttjének, a közelség és a távolság eme lehetőségterének a latolgatását. Annak végigkövetését, ahogyan pl. egy madár röpte kijelöli az ívet, létének rendjét, azaz idejét és terét az égben. Ezzel a vonással van dolga a költőnek, a madár testének

---

<sup>4</sup> Borbély: *Adatok. Fülszöveg*.

<sup>5</sup> Borbély: *Adatok. Fülszöveg*.

<sup>6</sup> Borbély: *Adatok. Fülszöveg*.

<sup>7</sup> Vö. Martin Heidegger: „...költőien lakozik az ember...”. Fordította Szijj Ferenc. In: Uő.: „...költőien lakozik az ember...” Válogatott írások. Szerk. Pongrácz Tibor. Budapest, Szeged, T-Twins Kiadó / Pompeji, 1994. 199–200.



nyomával az égben, amint azt pl. Hölderlinnél olvashatjuk: „Mégis jegyzi vi-harmadarunk az időt míg a csúcsok / Közt, magasan lebeg el...”<sup>8</sup>

Ugyanakkor a tér és a test viszonya már egy világot feltételez s rendez be, éppen ez a viszony a világ. Tehát ha ezt a viszonyt faggatjuk, már benne vagyunk egy világban, s még mindig nem tudjuk, hogyan kerültünk bele. De hát tudhatjuk-e ezt egyáltalán? Ez a most egyszer csak hirtelen fellépő s megtapasztalható zavarodottság onnan ered, hogy a világunkban anélkül keletkeztek és lettek vonatkozások, amelyekbe beleszövődtünk énként, mondjuk, a kívül és a belül, a fent és a lent, a magas és a mély viszonylatai, hogy az ének ezekhez a vonatkozásokhoz, viszonylatokhoz való kapcsolódását tisztáztuk volna. A tisztázás itt pusztán annyit jelent, hogy megéljük/átéljük e viszonyokhoz való viszonyunkat. Voltaképpen beleszületünk e viszonylatokba, vagy még precízebben: beleszülünk magunkat, beleszülnek minket e viszonylatokba. Márpedig világ nem lehetséges átélés, élet nélkül. Anélkül, hogy születnénk, szülnénk. Aminek lehetővé kell tennie a világot, az az élet. S ha Borbély Szilárd költészetében a test alapító szava szerint jön létre a kezdet, akkor a testnek kell képeznie az élet alapját. A test az élet itt. A testből ered az élet.

Ami azt is jelenti, hogy ebben a költészetben a halhatatlanságnak is az élet felől szükséges nyomatékot kapnia, azaz muszáj zárójelbe kerülnie. A halhatatlanság felfüggesztése a halál. Pontosabban az élet és a halál sajátos ritmizáltságú, szakadó története. Borbély Szilárd költészetében rengeteg halál történik. Különösen az *A testhez* című, alcíme szerint ódákat és legendákat tartalmazó kötetében. Az életműben eddig a könyvig történő s olvasható halálokhöz képest az *A Testhez* ódáiban és legendáiban az a megrázó, sőt elborzasztó, hogy az élet abortálódik, eredendőségében szakad meg. Olyan életet sújt halál, amelynek még nincs, úgymond, világ-faktora, világ-vonatkozása, amelynek nincs kívülsége. A kiterjedés még nem viszonylatokban mért, helyesebben a másik még a tiszta önmaga része, a magzat az anyáé és az anya a magzaté. Az élet a pusztá önadódás kavernózus állapotában jelenik meg s tűnik is el, az anyaméhben. Az abortusz-halál magát a pusztá alanyi életet fojtja el, ezért különösen elborzasztó. A test ad helyet, a test jelöli ki a térnek ezt az elemi kavernózus, intimen magába-záródó kiterjedését, ahol lezajlik az élet eredendő önadódásának, valamint ezen önadódás el-vételének drámája.

Mindez a konkrét versbeszéd alakulása vonatkozásában egyedülálló feladatot jelöl ki a költő, illetve a befogadó számára egyaránt.<sup>9</sup> Nevezetesen hogyan képe-

<sup>8</sup> Friedrich Hölderlin: *Hazatérés / A Rokonokhoz*. Fordította Szabó Csaba. In: Martin Heidegger: *Magyarázatok Hölderlin költészetéhez*. Fordította Szabó Csaba. Debrecen, Latin Betűk, 1998. 9. Vagy említhetjük még a madár apró lábainak, mozdulatainak jeleit a havon, a fák között, amint az a *Hosszú nap el* soraiban többször megjelenik.

<sup>9</sup> „Megmutatkozhat-e a test anyagszerűsége a vers anyagszerűségében? E kérdéssel jelölhetjük ki Borbély Szilárd legutóbbi verseskötetének egyik poétikai tétjét: mit értethet meg a testről a költészet nyelve, és hogyan járulhat hozzá a testiség mint közvetítésre váró tapasztalat a mai líra

sek a test ezen elemi, poétikailag, prozódiailag, sőt prosopopeiailag releváns előállításának, illetve kihívásának megfelelni. Azaz – a feladat költő felőli megközelítésében – hogyan képes a lírai én a test(i)ben mint közegben konfigurálódni, illetve – a feladat befogadói megközelítésében – a lírai én ily módon szituált testiesülése révén létrejött világban az olvasó hogyan rendezkedik be. A modern költészet egyik legizgalmasabb problémája az, hogy a versben keletkezett s általa karakterizálódó én egyedisége miképpen ragadható meg. Hogy a versbeszéd koncentrált lét- s formarendjében a mindig-másként szituálódó én ne maradjon az általánosság szintjén, befogadóként ne hagyjuk ott az általánosságban. Különös szólítását halljuk meg, sajátos kontúrjait vegyük észre, s akként tapasztaljuk meg, ami/aki ő maga. Ezt a mással összetéveszthetetlen egyedit nevezzük szingularitásnak. A Borbély Szilárd verseiben fellépő szinguláris lírai én meghallása és megtapasztalása a feladat.

S itt szükséges megjegyezni, hogy az így felfogott, tehát szingularitásban megértett lírai alany önformáló képességét is a testnek az életre, illetve az életnek a testre való ráutaltságából, ebből a megkerülhetetlen egymásrautaltságból, eredendő kiazmusból próbáljuk meg értelmezni.

Nos, a szinguláris létnek, az alanyiságnak ezt a koncentrált s eredendően az életből adódó jellegét mások mellett Michel Henry próbálja meg konzekvensen végiggondolni. Ám hogy eljussunk az életnek ehhez az Henry-féle eredendő alanyiságához, vagy ahogyan ő fogalmaz, az ön-átéléshez, „amit az élet önmagáról nyer a maga eredendő ipszeitálásában”<sup>10</sup> – látnunk kell a világot is, amit az élet a maga egyediségében létrehoz, ipszeitálásában fenn-tart. Persze kérdés, miért ez a fordított rend, ez a fordított út-járás. Mert a testet követjük, Borbély Szilárd líra-világában a testtel vándorlunk, e világban a testtechnikákat és a teststílusokat olvassuk. Mert a világra jött test *beszél* az életre kelt, de világ-viszonylatok nélküli testről mint önmaga részéről, helyesebben nem is *részéről*, hanem önnön lehetetlen-megvalósulhatatlan egyed(ül)i másikáról: egy abortált életről. A testtechnikákból és teststílusokból pedig bőven van ebben a világban, sőt a befogadó először azt regisztrálhatja olvasva az *A Testhez* ódáit és legendáit, hogy e világot a testi viselkedésünkben rögzült móduszok, tárgyak és képek, szimbólumok, metaforák adják ki, népesítik be, teszik egyáltalán lehetővé. „A test a lehetőségfeltétele mindennek, nemcsak az életnek, a mozgásnak, a cselekvésnek, hanem még a nyelvnek is, a szó kimondásának.”<sup>11</sup> A test és a nyelv viszonyait

---

őndefiniálásához” – kezdi Lapis József az *A testhez* kötetről írt kritikáját, majd később hozzáteszi, hogy „a vers (f)elolvasása a befogadót testi létében sem hagyja érintetlenül”, s a kötet különösen felzaklató és zaklatott versei kapcsán „a líra katartikus természetű hatásának fiziológiai tüneteiről, érzéki hatásáról” beszél. Vö. Lapis József: *Kísérlet és kísértés*. Studia Litteraria, 2011/1-2. 110., 112.

<sup>10</sup> Michel Henry: *Az élő test*. Fordította Sutyák Tibor. Vulgo, 2003/3. 15.

<sup>11</sup> Széplaky Gerda: *A halott test grammatikája*. A megváltás lehetetlensége Borbély Szilárd *A Testhez. Ódák & Legendák* című verseskötetében. Helikon, 2011/1-2. 146.

szükséges tehát boncolgatnunk. Persze a nyelv lehetőségfeltételeként értett test nem szabad, hogy eltakarja e viszony másik oldaláról kezdeményezett aktivitás horderejét, tudniillik a nyelv (vagy beszéd) teherbíró képességét vagy határát: „a költő mindössze annyit akar megmutatni (...), amennyit a nyelv látni enged.”<sup>12</sup> Ennek a világnak a megtapasztalhatóságát, test és nyelv egymás általi, kiasztikus íródását s olvashatóságát, Bernhard Waldenfels fordulatával élve, a természetes-ség és a mesterségesség viszonylatai határozzák meg.

Állíthatjuk, hogy bármit látunk, hallunk, teszünk a világban, rápillantunk valakire, meg szeretnénk simogatni valakit, el szeretnénk utazni valahova, közel hajolunk valamihez, amikor fáj valami, amikor valakinek örömet szerzünk, amikor egy sikolyra felkapjuk a fejünket stb. – mindezek végbemenését, véghezvitelét az „intenció, reprezentáció, szabály, konstruktum, önorganizáció, jellemző különbségtétel vagy érvényesítési igény” szerint jellemezhetjük, olyan „*második rendű fogalmak*, azaz reflexiós fogalmak [szerint], amelyek állandóan annak *jellegét és módját* illetik, *ahogyan* valamit »tapasztalunk«”.<sup>13</sup> Az, hogy mindez implicite vagy explicite történik, spontán módon megy végbe vagy csinálnak látszik, kauzálisan és okkasionálisan szabályozza magát vagy egyfajta megismételhető metodikához igazodik, szituatívan és kontextuálisan ágyazódik a létbe vagy pedig megszámlálhatóan és kiismerhetően zajlik le – a világ tapasztalhatóságának, átélésének szempontjából voltaképpen mindegy. „A természetesség és mesterségesség ebben az értelemben élményeink, viselkedésünk és kommunikációnk ellentétes *módusait* alkotják, s ezek *adverbiálisan* meghatározottak egészen a születés és a halál határeseiteig. E módusok testi viselkedésünkben rögzülnek.”<sup>14</sup>

Ezeket a modális rögzüléseket, rögzült móduszokat a köztes világ zónájának nevezhetjük. E rendkívüli gazdagságú és különbözőségű világövezetben, melyet egyként benépesítenek az anyagi világ és az organikus élet alakzatai, kellékei és készülékei – a test, a testies képezi a konstans mozzanatot. A testi viselkedés nyalábjába csomózódnak össze a mesterséges és természetes dolgok, aktivitások. Ha innen, erről a pontról pillantunk az *A Testhez* című kötet világába/világára, ott rögtön észrevehetjük, hogy a gravitációtól kezdve a szüzességen, a síráson, a névelőn, a szép beszéden és a dadogáson át a kerékpárig, a szemetes kosárig, a bizalomig, az anatómiáig és az alázatig mennyi minden belefér ebbe a köztes-

<sup>12</sup> Herczeg Ákos: *A test grammatikája* (Borbély Szilárd: *A Testhez. Ódák & Legendák*). Alföld, 2011/9. 102. Itt érdemes észrevennünk és szólnunk róla, hogy mind az előbb idézett Széplaky Gerda, mind Herczeg Ákos a test grammatikájáról beszél, amivel magam messzemenőig egyetértek, mert ily módon a nyelvi elrendeződés szerkezeti, topográfiai mintázata jól olvasható a test felől. Ugyanakkor ezennel mégis inkább a test *retoricitását* helyezném előtérbe és szabádtanám fel, ami révén az (el)rendeződések metaforikus szerkezetisége mutatkozna meg.

<sup>13</sup> Bernhard Waldenfels: *A normalizálás határai*. Fordította Csátár Péter és Kukla Krisztián. Budapest, Gond-Cura Alapítvány, 2005. 274.

<sup>14</sup> Waldenfels: *A normalizálás határai*. 263.

ségbe. Leginkább persze az a tömény fájdalom és rettenet, amely a veszteséggel születik, az élet útjára lépő, de meg nem született test körül kavargó. Ha az elvételt, az elvét(et)ett, mégis élő testet szeretnénk kikérdezni ebben a líravilágban, akkor el kell lépnünk ettől a világtól. Pontosabban: a világtól magától kell viszább lépnünk. Hogy ennek a lépésnek a radikalitását felmérjük, idézzük ismét Henry-t. Ő úgy fogalmaz, hogy „a világban nincs jelen semmiféle élet. A világban az élet nem mutatkozik meg.”<sup>15</sup> Ezért az élet nem ontológiai meghatározottságú, hanem alapvetően fenomenológiai. Eme fenomenológiai jellegzetesség azonban, ha fogalmazhatunk így, a lehető legvégletesebben érvényesül: voltaképpen a legmélyrehatóbban tartozik magához a megjelenéshez. Maga a megjelenés. Ismét Henry szavaival: „Az élet abban az értelemben fenomenológiai, hogy magát a fenomenalitást jelenti, az adódást mint olyant, mi több, azt az eredendő módot, ahogy ez a fenomenalizáció fenomenalizálódik. Voltaképpen nem is adódás, hanem az adódás adódása, azaz önadódás. Az élet önadódása a következőt jelenti: az élet önmagát adja, az élet önmagát éli át.”<sup>16</sup>

Az életnek ez az alapvető ösfeltárulkozása a testben, a testen, a test révén megy végbe. Világra is általa jövünk. „Csak azért jöhetünk világra, mert már életre keltünk.”<sup>17</sup> Ebben az állapotában a test „immár nem pusztán külsődleges test, hanem egyszersmind fogékony és *pathos*teli hús is, s ezt már minden világi test ismerete magában foglalja”.<sup>18</sup> Az élő testet kell tehát kérdeznünk, a lírai én testi viselkedését szükséges fürkészni, ha egy kicsit is közelebb szeretnénk férközni Borbély Szilárd lírájának az *A Testhez* című kötetben metamorfizálódó világához. Merthogy a test *képes* a beszédre. Michel Henry nyomatékosan s figyelemre méltó plaszticitással, az organikus metaforicitást mozgósítva írja a test beszédképességéről: „Mintha bizony szenvedéssel és örömmel teli érzékeny húsának belsejében az élet nem mondta volna el nekünk mindig is azt, hogy kik vagyunk.”<sup>19</sup> Ám az alkalom, ami leginkább kínálkozik minderre Borbély Szilárdnál, ugyancsak végletes: az útján épphogy elinduló önadódó, ám világra már nem jött élet alkalmá ez. Az abortált élet az önadódásában már feltárulkozott, önnön alanyiségében már szinguláris formát nyert, ám rögtön eltiport, megszakadt élet. Különösen felkavaró mindez, ha maga a test tárja fel, beszéli el az ipszeitásában már eleven-egyedi, egyben elvetélt életet. Amikor az élet „önnön tiszta *pathos*ának radikális immanenciájában tárulkozik fel”.<sup>20</sup> Amikor a lírai

<sup>15</sup> Henry: *Az élő test*. 11.

<sup>16</sup> Henry: *Az élő test*. 13.

<sup>17</sup> Henry: *Az élő test*. 15.

<sup>18</sup> Michel Henry: *Az élet feltárulkozik*. Fordította Sutyák Tibor. Vulgo, 2004/1. 76. Az anyaméh ebben az értelemben *in concreto* nem világi tér – nem is feltétlen szakrális –, hanem egy köztes hely részint a még-nem-lét és a már-meglét között az élet önadódásának intenzív folytonosságában, feltárulkozásában.

<sup>19</sup> Henry: *Az élet feltárulkozik*. 77.

<sup>20</sup> Henry: *Az élet feltárulkozik*. 76.

alany magában a testben formálja meg önmagát, amikor a test válik a lírai énné. Sajátos materialitásában mutatja meg önmagát nyelvén keresztül a test. „A versek brutalitása, pesszimizmusa és roncsolt, akadozó, néhol már-már katatón nyelve elsősorban nem hatáskeltő eszköz, inkább immanens tulajdonság, az átélhetetlen tragédia helyén maradó ürt betölteni igyekvő matéria sajátos jellemvonása.”<sup>21</sup>

A kötet 23. számú, *A szemeteskosár* című darabjában a testi alany szólal meg a maga „fogékony és *pathoszteli* hús” mivoltában. A verstörténést a normál emberi nyelv körülbelül így adná vissza. Egy ötvenedik életévét betöltött asszony visszaemlékezve sorsára elmondja, hogy először huszonöt évesen esett teherbe, de a magzat öthónapos korában diagnosztizálták nála a méhnyakrákot. A műtét után abortuszra került sor. A gyermeket holtan távolították el az anya testéből s egy zöld szemetes kosárba dobták ki. Ezek után nagy dilemma előtt állt a nő: vagy el kell távolítani a méhét, vagy hatalmas kockázatot vállalva, az élet elvesztésének terhe mellett maradhat meg a méhe. Az utóbbit választotta, s döntése eredményeként később két egészséges gyermeket szült. De az abortált gyermeki életet nem felejlhetette el sohasem.

Így körülbelül a normál emberi nyelv. Ám ez a nyelv már egy világot beszél el, anélkül hogy az abortált életet szóhoz juttatná. Azt az életet szükséges feltárni, amely „feltárulkozik magának még a világ megnyílása előtt és függetlenül attól”.<sup>22</sup> Ezért fel kell forgatni a megszokott, „normál” jelentésekben rögzített logosz eszméjét és struktúráját. Mindehhez a testet kell megszólaltatni. Ezért teszi a testet a költő a lírai én prosopopeiájává. Az *A szemeteskosár* című legendában tehát hangsúlyozottan nem „a *testhez* történő beszéd” gesztusát tapasztalhatjuk meg, hanem maga a test *történő* beszéde válik tapasztalattá.<sup>23</sup> Ez vers-technikailag, prozódiailag és az intonációt tekintve is másféle költői kódokat tesz szükségessé. A szövegben gyökeresen átalakul pl. a ragozás, a szintaktikai elrendezés menete, hol a test beszél, hol a testben érző, tapasztaló, látó, kávéfőző, fájdalmat átérző én szólal meg. Hol elmarad az állítmány, hol csupán csonkán mondatik ki. A hat hosszabb, rímtelen verstest közül olvassuk az elsőt! Még mielőtt konkrétan is idéznék a szövegből, jegyezném meg, hogy a test beszédé-

<sup>21</sup> Krusovszky Dénes: *Hangot ad a húsnak*. [www.muut.hu/korabbilapszamok/022/krusov.html](http://www.muut.hu/korabbilapszamok/022/krusov.html). *Utolsó látogatás 2014*. január 6. Ugyanakkor a nyelvi zavar, roncsolódás poétikai applikációjának sikeressége tekintetében nem mutatkozik egyöntetűnek a kritika. Herczeg Ákos pl. a kötet Legendáiról, azaz a holokausz és az abortusz átélt borzalmait taglaló szövegtípusról úgy tartja, hogy azok „a testi-lelki kín kissé hivalkodó, ugyanakkor nyelviileg meg is kérdőjelezhető” darabjai. Herczeg: *A test grammatikája*. 103.

<sup>22</sup> Henry: *Az élő test*. 14.

<sup>23</sup> Vö. Herczeg: *A test grammatikája*. 104. Persze ha valaki megkérdezné, hogyan lehetséges, hogy beszél egy test, akkor erre azt válaszolhatnám, mondjuk, úgy, ahogy történetesen egy szeg képes aludni Pilinszky-nél vagy a kék ég „boltta simulva” „hazud” Aranynál. Azaz metaforikusan, de megint csak nem a nyelv stilisztikai rétegződésének értelmében, sokkal inkább mindezt retorikusan elgondolva, a nyelvben folytonosan képződő eseményszerűt felszabadítva.

nek megformálódása igen különös.<sup>24</sup> Először az a benyomása az olvasónak, mintha egy nő beszélne a férjével való megismerkedéséről („Férjhez mente.”), ám egyszer csak tudatosodik a befogadóban, hogy itt a nő teste beszél ugyanazon nő énjéről, szól hozzá vagy olykor beszélteti ezt az ént. Merthogy a szövegben nyomatékosan elkülönül az éntől valami nála eredendőbb entitás, a test ön-adódóan eleven alanyiséga, ipszeitása, a „fogékony és *pathoszteli* hús”. Nos, idézzük fel a vers első részét, melyben a gyermekvárás döntésének körülményeit, magát a már állapotos testet, illetve a tragédia bekövetkeztét fogadjuk be!

„Huszonöt éves volta, épp feleannyi, mint most. Csak úgy történtek velem dolgok. Nem én irányította életem, és azt hitte, ez így normális. Férjhez mente. Dolgozta. Mellette Közgázt végezte. És este holtfáradtan. Alig találkoztunk. A pénz kifolyt kezünk közül. Természetesnek vette, hogy nem szerete munkám. Osztályvezető volta, hozzám nem illett. Sok túlzott felelősség, terhes elvárások. Kiváltságok nyomasztotta. Titkárnőmtől bocsánatot, ha kávért behozta. És egyszeriben úgy érezte, hogy egyenesbe kerül, hogy élete rendbe, amikor döntöttünk végre, hogy gyereket szeretne. Egy hónap múlva már babára vártam. Mentem teljes kivizsgálásra. Nem volt kötelező, se szokásos. Én szerettem mindent megtervezve. Ekkor nem került sor a rákszűrésre. Furcsább, hogy négy hónap múlva igen. Ma se érte, mért. Már mozdult babám meg, mikor állapították, hogy méhnyakrák. Pedig ez jól diagnosztizálható. Ha korábban, lett volna minden más...”<sup>25</sup>

Az emberi szokások és a versolvasási konvenció miatt nehezebben tárul s hangzik fel a test beszéde. De ha végre meghalljuk, már tisztábban szól, s figyelhetünk rá. Pl. a „Nem én irányította / életem...” fordulatban az „én” a testtől elkülönült szubjektumként aposztrofálódhat, s az „életem” a test életeként jelenhet meg előttünk. A testi alany határozottan tartja fenn magának az egyes szám első személyű megszólalás ragozását és jogát, jelezve elkülönültségét pl. azzal is, amikor egyrészt pusztán megnevezi az „én” cselekvéseit, másrészt énjével való közös történéseik el-beszélésére hagyja meg a többes szám első személyű

<sup>24</sup> Lapis József kritikájában jól érzékeli s pontosan meg is fogalmazza a vers beszélőjének beazonosíthatatlan jellegzetességét: „A 23. *A szemeteskosár* című szöveg magánbeszéde úgy épül föl, hogy a személyragok rendre lemaradnak, nagyon különösen szórva széjjel a vonatkoztatóságot. (...) E módszer mindenekelőtt a vers szubjektumszerkezetére van hatással.” Lapis: *Kísérlet és kísértés*. 111.

<sup>25</sup> Borbély: *A Testhez*. [23. *A szemeteskosár*]. 77.

alakot. Ez a diszpozicionális különbség versdramaturgiailag is releváns. Amikor pl. a gyerekvállalást beszéli el a testi alany, akkor a döntés, illetve annak következménye éppen a megszólalás nyelvben-ragozásban reprezentálódó különbsége révén válik a vers eseményévé:

„És egyszeriben úgy érezte, hogy egyenesbe  
kerül, hogy élete rendbe, amikor döntöttünk végre,  
hogy gyereket szeretne. Egy hónap múlva már babára  
vártam.”

A testi én tehát egy mással összetéveszthetetlen szinguláris alany életként beszéli el a sorsát, aki önmaga „redukálhatatlan szinguláris átélés”-ében adódik. S rögtön el is vétetik. A közös élet, az anya és a magzat életének közössége, melyet a test ad, amelynek a test ad egységes, egyedi teret, megszakad. A mondat, amelyre hangolódik, amely köré szerveződik, szervesül a költemény első szakaszában a test beszéde, a verstest, nevezetesen: „Már mozdult babám / meg, mikor állapították, hogy méhnyakrák” – éppen attól brutálisan katartikus, hogy a test mondja ki. Az *A szemeteskosár* testi alanyának voltaképpen drámája az, hogy az életnek a testben, a test révén eredő önadódását az abortáló szakadás, eltávolítás mentén éppen a testben, a test révén veszíti el. A testi alanyban önmagában, a méhben sarjadó új élet a testi én betegsége által szakad meg.

A költemény egészét tekintve a további sorstörténés alakulása szempontjából döntő a testi énre, a „fogékony és *pathoszteli* húsrá” fókuszált beszéd, a testi viselkedés e reprezentatív alakzatának leválasztása, elkülönítése a női szubjektumként beazonosítható éntől. Tudniillik végig e különbség határozza meg az események csomópontjainak létrejöttét. Amikor pl. meg kell hozni a döntést arra vonatkozóan, hogy a méhet eltávolítsák vagy ne, akkor szignifikánssá válik a testi, szinguláris ipsisztázis és a női identikus én közti különbség:

„Orvosom abortusz napjára  
szabadságra. Nem kívánt jelen lenni. Pár nappal később  
behív, amikor azt hitte, már nem jöhet rosszabb. Közölte,  
ki kell venni méhem, különben meghal. (...)   
Bizonyosan hormonok is benne, de ekkor már  
én csak gyereket akar, és másodsorban az életben  
maradni. Élni már csak, hogy gyermekem felnevelje...”

Ezen a ponton a testi-szinguláris vonások („méhem”, „gyermekem”), valamint a női szubjektum jellegzetességei („én csak gyereket akar”,<sup>26</sup> „különben

---

<sup>26</sup> Hiába marad meg a lírai én integritása – tehát hangsúlyozni szeretném, hogy itt nem egy skizoid személyiség rajzáról van szó, vagy egy személyiség skizoid hajlamának felerősödéséről a ter-

meghal”, „Élni már csak”) oly módon válnak szét, hogy e különbözőség révén adódik az élet adódásának lehetősége. Mintegy ez a különbség lendíti előre s ölti az el-következőbe a sorsmozzanatot. Ebben a különbségben adódik az élet, e különbség pedig a testi alany önmagához, saját másikához (a magzatához) fűződő viszonyából ered. Az élet az életből ered.

---

hesség bekövetkeztével –, a testi alany felől az én szándéka határozott kontúrokat nyer. És ezt a költő újra csak a személyragozással érzékelteti.



## Tartalom

Előszó . . . . .	3
Vajda Mihály: Önformálás versus világalakítás . . . . .	7
Egyed Péter: Önformálás – az önismeret (episztémé heautou) alapján . . . . .	13
Somos Róbert: Filozófiai lelkigyakorlat Thaumaturgosz Szent Gergely Köszöntőbeszédében . . . . .	25
Gyenge Zoltán: Elmélet és gyakorlat oltárán a földi és az égi Ámor küzdelme . . . . .	37
Rózsa Erzsébet: Személyes és szociokulturális identitás a modern individuum hegeli koncepciójában . . . . .	51
Schwendtner Tibor: Önazonosság és praxis Heideggernél . . . . .	75
Loboczký János: „Az elmélet dicsérete” – Teória és praxis Gadamernél . . . . .	85
Kicsák Lóránt: Paul Rabbow Seelenführung című műve mint P. Hadot és M. Foucault közös forrása . . . . .	93
Sárkány Péter: Adalékok az önformálás időszerű fogalmához . . . . .	115
Nemes László: A filozófiai tanácsadás fundamentális etikája . . . . .	129
Garaczi Imre: A civilizációs analízis szerepe az önformálás filozófiai-etikai értelmezésében . . . . .	143
Mester Béla: Az önelsajátítás fogalmának újrafelfedezése a XIX. században . . . . .	151
Gurka Dezső: Az én reflexiójától a cselekvésig. Kanti és fichtei elemek Kölcsey Ferenc írásaiban . . . . .	163
Veres Ildikó: A hiányok hiánya és a hazugság – kérdések és válaszlehetőségek Hamvas Béla „szakrális metafizikájában” . . . . .	177
Thiel Katalin: Teória és praxis Hamvas Béla életművében . . . . .	197
Bujalos István: A demokrácia elmélete és gyakorlata. Karl Popper aktualitása . . . . .	203
Antal Éva: Roger Scruton optimista pesszimizmusa: konzervatív filozófia a gyakorlatban . . . . .	211
Széplaky Gerda: Első előadás a telepátiról. Belépés a világ láthatón túli dimenziójába . . . . .	219
Valastyán Tamás: Eredendő kiazmusok. A test mint a köztes világ fenoménje Borbély Szilárd költészetében . . . . .	237